



《哲学与文化》丛书 江怡 主编

易学历史哲学研究

章伟文 著

中国社会科学出版社

总序：从文化自觉到哲学自觉

江 怡

中华民族正处于一个重要的历史转折时期，中华文化的复兴被看做是时代赋予我们的历史使命。在这个重要历史时刻，我们能否抓住机遇，在历史文化的厚重积淀中寻找自己的定位，在传承文化的历史使命中创新自己的观念，在时代文化的多样变化中构建自己的特色，这些都是我们面临的重大历史挑战。把握好这个历史机遇，回应重要的时代挑战，不仅需要我们充分的知识准备，更需要我们的思想智慧。

当今中国的文化发展已经向我们表明，文化自觉的树立正在极大推进着我们的社会发展，文化自觉的结果将改变当今中国的文化形象。我们知道，这里的文化自觉首先是指对自身文化的强烈认同，是自身文化意识的提升，也是社会大众对文化发展的迫切要求。思想上的认同并不等同于行动上的一致。只有当我们充分认识到文化认同的重要性，并努力从行动上体现我们的文化认同，我们才能达到真正的文化自觉。文化自觉更是指思想上的自觉，是我们在思想上真正形成对自身文化性质的理解，特别是对当今世界文化发展转型过程中的不同文化形态的认识，最后构建我们自身文化的特殊性和普遍性。这里的特殊性是指，中国传统文化的深刻影响已经体现为当今中国人的生活方式和思维方式，因此，如何在当今世界文化格局中体现中国文化的特殊性，决定了中国文化的时代效应。这里的普遍性是指，中国文化的特殊性必须得到世界各国不同文化的理解，因此，这样的特殊性就必须以具有普遍意义的表达形式加以体现。只有在能够为世界各国文化理解和交流的基础上，我们的文化才能真正进入“自在自为”的阶段。然而，要做到文化的这种自觉，我们必须抓住文化的核心和精髓，这就是时代的哲学思想。确立文化自觉的关键，应当是做到整个民族在哲学上的自觉。

中华民族富有哲学思维的传统，中华文化蕴含深邃的哲学思想。无论

是《论语》、《道德经》，还是《中庸》、《大学》，这些代表着中华民族智慧的论著都充分展现了中华文化的哲学思维特征，这种特征表现为思想行动以个人认识为前提，观念形成以经验活动为前提。虽然中国哲学学科的自觉意识产生于西方哲学传入之后，但中国人的思维方式却始终是哲学式的。中国人的智慧具有这样两个特点：第一，中国人善于从身边的具体事项中发现具有普遍意义的道理，并总是试图用这些道理去理解其他相关或相近的事项，由此完成对事项的理解。在这种意义上，中国人的思维方式更关注的是事情的过程，而不是在这个过程中呈现出的事物本身。第二，中国人对事物的理解更多地是从关系出发，更多地关注自己周遭生活环境中的的人和事，更多地考虑如何从各种关系中确立自己的位置。在这种意义上，中国人的思维方式就更重视整体和全局，而不是个体和局部。由此可见，中国人的思维特征和智慧特点之间存在着一种相互对应：个人认识活动是以在身边所发生的事情为根据和出发点的，因此，中国人的思维具有经验归纳的特征；而经验活动本身又是为了更好地认识整体和全局，所以，中国人的思维又具有抽象普遍的意义。

然而，令人遗憾的是，中国人的这种思维方式并非出自我们的自觉意识，而是对前人长期生活实践的经验总结，是对中国传统思想表达的提炼升华。虽然我们一再强调中国人思维方式的特殊性和普遍性，但是这种强调却是建立在我们理解了不同于我们思维方式的西方哲学的基础之上，是我们通过不同哲学之间比较的结果。哲学思维方式的差异给我们带来了对我们自身哲学的重新认识，甚至是对自身哲学思维方式的重新定位，激发了我们全面理解自身哲学的浓厚兴趣。正是在这种思想背景中，我们开始形成对自身思维方式的自觉。

首先，哲学的自觉意味着我们对思想的主动认识。黑格尔说：“人之所以比禽兽高尚的地方，在于他有思想。由此看来，人的一切文化之所以是人的文化，乃是由于思想在里面活动并曾经活动。……唯有当思想不去追寻别的东西而只是以它自己——也就是最高尚的东西——为思考的对象时，即当它寻求并发现它自身时，那才是它的最优秀的活动。”^① 思想正是在成为自己的对象的时候，哲学由此产生。因此，哲学的自觉本身就意味着思想。这里的思想并非完全是对具体事物的认识活动，或者是对事物

^① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1983年版，第10页。

发展演变的规律性理解，而是以概念的方式对我们认识活动内容的抽象概括，是对事物发展规律的概念化表达。这种思维方式就要求思想以概念的方式形成对我们所认识的思想内容的表达和构造，也是对我们思想本身的概念规定。纵观我们目前的哲学思维，我们似乎缺少的正是这种对思想的主动认识。我们比较容易满足于对事物表象的理解，比较容易接受从经验中得到的知性认识，而不太愿意从概念的层面把握事物的根本性质。真正的思想应当在于能够在事物之上确立把握事物的基本原则，能够在经验之先具备理解经验的基本能力。正如黑格尔所说：“真正的思想和科学的洞见，只有通过概念所作的劳动才能获得。只有概念才能产生知识的普遍性，而所产生出来的这种知识的普遍性，一方面，既不带有普通常识所有的那种常见的不确定性和贫乏性，而是形成了的和完满的知识，另一方面，又不是因天才的懒惰和自负而趋于败坏的理性天赋所具有的那种不常见的普遍性，而是已经发展到本来形式的真理，这种真理能够成为一切自觉的理性的财产。”^①

其次，哲学的自觉在于我们能够形成对事物的整体理解，能够从较高层面把握事物发展的基本态势。马克思说：“理论只要说服人，就能掌握群众。而理论只要彻底，就能说服人。所谓彻底，就是抓住事物的根本。”^② 这种彻底不仅表现在理论本身能够自圆其说，更重要的是理论能够把握整体，能够从宏观上对事物有完整的理解。而且，这样的理论还要在实践中得到检验，由此表明理论在实践中的彻底性。显然，这种哲学的自觉就要求我们必须认清历史的发展脉络，使理论具有前瞻性和预见性，而这种前瞻和预见正是彻底的理论自身具备的本质特征。经验主义的方法只会使我们裹足不前，完全从经验出发就会使我们“只见树木不见森林”。只有当我们真正形成了对事物的整体理解，只有当我们可以从宏观上把握事物的发展规律，我们才能从哲学的高度解释我们在经验中面对的各种现象，才能在事物的各种变化中把握事物的发展脉络。

再次，哲学的自觉还表现在对理论思维的自觉培养，表现为对以往哲学史的学习和理解。恩格斯说：“理论思维无非是才能方面的一种生来就

^① 黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1983年版，第48页。

^② 马克思：《黑格尔法哲学批判导言》，载《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第9页。

有的素质。这种才能需要发展和培养，而为了进行这种培养，除了学习以往的哲学，直到现在还没有别的办法。”^①他指出，每个时代的理论思维都是那个时代的历史产物，它在不同的时代具有不同的内容和不同的形式。因此，只有通过不同时代的理论思维的学习理解，我们才能提升自己的理论思维能力。这里的理论思维能力主要包括两个部分，一个是科学思维能力，一个是哲学思维能力。科学思维能力帮助我们对以往历史中出现的各种科学假说和科学思想形成恰当的判断，有助于我们认清我们这个时代的科学理论和思想的创新程度。但科学思维能力仅仅停留在或者说只能在对经验现象的表层理解，即使是对经验现象的科学解释也不过是采用了逻辑的方法，对这些现象重新分类而已。而哲学思维能力则对我们的思维提出了更高的要求。它要求我们必须能够超越经验现象，通过对各种现象表面的理解达到对现象背后本质的把握。这就需要我们首先了解以往哲学史上所出现的各种理论观念，在历史的脉络中寻找我们这个时代出现的各种所谓新观念的历史踪迹。同时，这还需要我们具备超越历史和经验本身的抽象能力，能够从历史和经验中剥茧抽丝，形成我们自己的理论观念，用于解释我们当代的现实问题，并提出对这些问题的解决方案。

最后，哲学的自觉更表现为对辩证法的自觉运用，表现为对“绝对真理”的放弃和对现实实践活动的最终关注。按照黑格尔的概念辩证法，思想的运动不过是绝对精神在人类思维中的变化过程。虽然这样的辩证法是以概念和现实存在的颠倒关系为前提的，但其中有一个重要思想却是我们必须牢记的，这就是说，只有当我们能够按照思维自身运动的方式理解事物的发展，也就是当我们能够自觉地运用思维的辩证法的时候，我们才能真正理解思维活动如何与现实存在之间产生矛盾和冲突，也才能真正理解为什么我们必须把思维活动的最后结果放到现实的实践活动中加以检验。这就意味着，辩证法不仅运用于思维活动本身，更是运用于我们在现实的实践活动。用辩证的方式观察事物，解释现象，提出观念，形成理论，这些就是哲学的自觉表现。

从文化的自觉到哲学的自觉，这体现了我们对自身文化的更深层理解，是我们对自身文化的负责态度。仅仅停留在文化自觉的层面，我们还

^① 恩格斯：《自然辩证法》，载《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第284页。

只能从自身文化的特殊性上把握思想的力量，只能依靠我们对自身文化的理解体会不同文化之间的差别。而哲学的自觉则帮助我们概念的层次上理解思想的构成和变化，从思想自身的发展中把握观念的历史作用。从更广泛的当今世界文化的视野看，能够做到哲学自觉，才会使我们的文化自觉变成具有普遍意义的行动，才会使我们自身的文化特征得到广泛的认同和理解。

本套丛书冠名《哲学与文化》，正是基于以上的考虑，因为文化是哲学的外在体现，而哲学则是文化的内在精神。我们将在本丛书中陆续出版国内具有影响的哲学学者以及其他学科学者的最新著作，充分反映国内学者们在哲学与文化领域中的独特思考。

本丛书得到国家“985工程”人文社会科学创新基地“价值观与民族精神”的大力资助，特此感谢！

有的素质。这种才能需要发展和培养，而为了进行这种培养，除了学习以往的哲学，直到现在还没有别的办法。”^①他指出，每个时代的理论思维都是那个时代的历史产物，它在不同的时代具有不同的内容和不同的形式。因此，只有通过对不同时代的理论思维的学习理解，我们才能提升自己的理论思维能力。这里的理论思维能力主要包括两个部分，一个是科学思维能力，一个是哲学思维能力。科学思维能力帮助我们对以往历史中出现的各种科学假说和科学思想形成恰当的判断，有助于我们认清我们这个时代的科学理论和思想的创新程度。但科学思维能力仅仅停留在或者说只能在对经验现象的表层理解，即使是对经验现象的科学解释也不过是采用了逻辑的方法，对这些现象重新分类而已。而哲学思维能力则对我们的思维提出了更高的要求。它要求我们必须能够超越经验现象，通过对各种现象表面的理解达到对现象背后本质的把握。这就需要我们首先了解以往哲学史上所出现的各种理论观念，在历史的脉络中寻找我们这个时代出现的各种所谓新观念的历史踪迹。同时，这还需要我们具备超越历史和经验本身的抽象能力，能够从历史和经验中剥茧抽丝，形成我们自己的理论观念，用于解释我们当代的现实问题，并提出对这些问题的解决方案。

最后，哲学的自觉更表现为对辩证法的自觉运用，表现为对“绝对真理”的放弃和对现实实践活动的最终关注。按照黑格尔的概念辩证法，思想的运动不过是绝对精神在人类思维中的变化过程。虽然这样的辩证法是以概念和现实存在的颠倒关系为前提的，但其中有一个重要思想却是我们必须牢记的，这就是说，只有当我们能够按照思维自身运动的方式理解事物的发展，也就是当我们能够自觉地运用思维的辩证法的时候，我们才能真正理解思维活动如何与现实存在之间产生矛盾和冲突，也才能真正理解为什么我们必须把思维活动的最后结果放到现实的实践活动中加以检验。这就意味着，辩证法不仅运用于思维活动本身，更是运用于我们在现实的实践活动。用辩证的方式观察事物，解释现象，提出观念，形成理论，这些就是哲学的自觉表现。

从文化的自觉到哲学的自觉，这体现了我们对自身文化的更深层理解，是我们对自身文化的负责态度。仅仅停留在文化自觉的层面，我们还

^① 恩格斯：《自然辩证法》，载《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第284页。

只能从自身文化的特殊性上把握思想的力量，只能依靠我们对自身文化的理解体会不同文化之间的差别。而哲学的自觉则帮助我们从概念的层次上理解思想的构成和变化，从思想自身的发展中把握观念的历史作用。从更广泛的当今世界文化的视野看，能够做到哲学自觉，才会使我们的文化自觉变成具有普遍意义的行动，才会使我们自身的文化特征得到广泛的认同和理解。

本套丛书冠名《哲学与文化》，正是基于以上的考虑，因为文化是哲学的外在体现，而哲学则是文化的内在精神。我们将在本丛书中陆续出版国内具有影响的哲学学者以及其他学科学者的最新著作，充分反映国内学者们在哲学与文化领域中的独特思考。

本丛书得到国家“985工程”人文社会科学创新基地“价值观与民族精神”的大力资助，特此感谢！

目 录

引言 易学历史观导论	(1)
第一节 《周易》中的历史观	(3)
一 《周易》中“天命论”的神意历史观	(4)
二 对历史价值的肯定	(11)
第二节 汉唐易学与历史观	(16)
第三节 宋明易学与历史哲学	(22)
第一章 《易传》的历史发展观	(27)
第一节 《彖》、《象》、《文言》中的历史观	(27)
一 天下随时、顺动的历史发展观	(27)
二 阴阳和合、上下相应的理想社会形态观	(31)
三 仁义中正的理想历史人格	(35)
第二节 《周易·系辞》的历史观	(38)
一 一阴一阳之谓道：宇宙自然和人类社会历史发展的 根本原因	(38)
二 穷则变，变则通，通则久：历史变化、发展的状态	(41)
三 穷神知化，德之盛也：人可以认识、理解历史的 变化和发展	(43)
第三节 《周易·序卦传》的历史观	(47)
第二章 汉代象数易学中的历史哲学	
——以《京氏易传》、《易纬》为例	(53)
第一节 汉代经学中历史哲学问题的凸显	(53)
第二节 京房的易学历史哲学	(65)
一 “八宫卦”说中的阴阳消长规律所体现的 历史哲学思想	(68)
二 建候、起月、卦气、积算与历史规律性	(91)

三 “五星”和“二十八宿”配卦及风角占候之说	(108)
第三节 《易纬》中的历史哲学思想	(117)
一 《周易乾凿度》的历史观	(117)
二 《易纬·稽览图》的历史观	(137)
三 《易纬·通卦验》的历史观	(150)
第四节 汉代象数易学之历史使命	(160)
第三章 玄学易中的历史哲学	
——以王弼为中心	(166)
第一节 “物无妄然,必由其理”:对历史规律之存在的肯定	(166)
一 物无妄然,必由其理	(166)
二 易、老互训的历史哲学	(167)
第二节 “卦者时也,爻者适时之变也”:关于历史规律	
把握的问题	(181)
一 名其卦则吉凶从其类,存其时则动静应其用	(181)
二 卦以反对,爻亦皆变	(184)
三 吉凶有时,动静有适	(187)
第三节 “情伪生变”、“穷困谋通”:历史发展之动力	(191)
一 情伪生变	(191)
二 穷困谋通	(195)
第四节 “动息则静,返归于道”:历史的终极目的	(198)
一 功成无为,居正得吉	(198)
二 于“有物之极”必明其“所由之宗”	(200)
第五节 “无私于物”、“振弱兴衰”、“宣弘大化”:历史	
主体的品格与责任	(204)
一 无私于物	(204)
二 振弱兴衰,宣弘大化	(205)
三 守母以存子,崇本以举末	(211)
第四章 图书易学与历史哲学	
——以陈抟、邵雍为中心	(216)
第一节 陈抟的易学历史哲学思想	(216)
一 陈抟的“易龙图”与宇宙自然演变之历史	(216)
二 “龙图易”与陈抟社会历史观的关系	(226)

第二节 邵雍的易学历史哲学思想	(233)
一 “分阴分阳，迭用柔刚”：论宇宙自然和人类历史发展的动力	(234)
二 “皇帝王伯”与“元会运世”：论历史发展的阶段和过程	(238)
三 “显诸仁，藏诸用”：论历史的形上理体	(248)
四 “数往者顺，知来者逆”：论历史发展的循环及规律性	(251)
第五章 以史证经与历史哲学	
——以司马光、杨万里为中心	(261)
第一节 司马光的易学历史哲学	(261)
一 “凡宇宙之间皆易”：提出历史发展的普遍性原则——“易”道	(262)
二 “圣人作《易》，为数亦为义，义急数亦急”：论易道的表现形式与内容	(266)
三 “见微而知彰，原始而知终”：论《易》所具的史学功能	(269)
四 “阳非阴不成，阴非阳不生；阴阳之道表里相承”：社会历史的理想存在方式	(272)
第二节 杨万里的易学历史观	(278)
一 论历史生成之基础：易者，生生无息之理也	(278)
二 论历史认识的客观性：《易》形天下无形之理、穷天下无穷之事	(283)
三 论历史发展的动力与过程：易道之用存乎变	(289)
四 论历史发展的规律：易道之体存乎常	(292)
五 论人在历史中的地位与作用：易道之行存乎人	(298)
第六章 “气学派”的易学历史观	
——以张载为中心	(303)
第一节 “太虚即气”与“一物两体”	(304)
一 太虚即气	(304)
二 一物两体	(308)
第二节 “穷神知化”，“豫为之备”	(310)
一 神化与通变	(311)
二 穷神知化	(313)

三 豫为之备	(318)
第三节 “与天地相参”：理想的历史人格	(322)
一 造位天德，成性跻圣	(322)
二 思勉力行与德盛仁熟	(323)
三 见闻之知与德性之知	(325)
四 “为学”与“立志”	(327)
五 不愿乎外与博施济众	(329)
第四节 “渐复三代”，“望道欲见”：理想社会之设想	(335)
一 井田制	(336)
二 封建制	(340)
三 宗法制	(342)
四 民心、气运与天命	(343)
第五节 历史进化的眼光与观史之方法	(348)
一 通其变，使民不倦	(348)
二 以理观之，以意逆志	(352)
第七章 理学易中的历史哲学	
——以程颐、朱熹为中心	(357)
第一节 程颐的易学历史哲学思想	(357)
一 “理必有对待，生生之本也”：论历史发展的动力	(357)
二 “随时变易以从道”：论历史规律与历史价值的 评判标准	(362)
三 “体用一原，显微无间”：论历史现象与历史 本体的关系	(369)
第二节 朱熹的易学历史哲学思想	(375)
一 “阴阳有个流行底，有个定位底”：论历史发展的形态	(376)
二 “未有天地之先，毕竟也只是理”：对历史本体的思考	(381)
三 历史之理想：王道政治	(388)
第八章 对宋明易学历史哲学的总结	
——王夫之的易学与历史哲学	(394)
第一节 “理势合一”的历史发展观	(394)
一 理势合一	(394)
二 天下惟器，象外无道	(399)

第二节 “天地之化日新”的变化观与“阴阳者气之二体， 动静者气之二几”的历史发展动力观	(407)
一 变化日新	(407)
二 阴阳者气之二体，动静者气之二几	(409)
第三节 “天假其私，以行其大公”的历史辩证法	(416)
结束语	(420)
主要参考文献	(423)
后记	(427)

引言 易学历史观导论

通常认为，历史指的是人类过去的活动、创造和经历；历史学则是指人们对过去活动的记述和认识；而历史观则是指人们把客观存在的历史作为一个整体看待，从中概括、发现其本质、意义、发展方向、模式、规律等所形成的宏观历史理论，它要在历史事件的整个过程中或历史进程的一般性质中去发现某种哲学价值、意义。从内容看，历史观主要包括历史本体论、历史认识论、历史价值论等等，具体说来，它主要研究历史的主体与发展动力、历史单位与历史文明、历史分期与阶段、历史过程与规律、历史真理与价值、历史认识与理解等问题。

在哲学历史观的基础上，近现代以来，学术界又进一步研究历史哲学的问题。在国内研究西方历史哲学较早的著名学者韩震先生认为，“历史哲学”的兴起有其不可缺少的条件，其中包括历史性与普遍性相结合，“世界主义精神”的形成等（参见韩震《西方历史哲学导论》，山东人民出版社1992年版，第21—27页）。因为“世界主义精神”的形成，是建立在历史研究从地域史走向世界史、人类开始把世界作为一个整体存在加以反思的基础之上的。当然，这在韩震先生看来，只有在“世界地理大发现”之后才可能得以真正实现，故历史哲学出现比较晚，它是西方文艺复兴之后的产物，在此之前，历史理论是以哲学历史观的形态存在着。应该说，中国历史哲学的发展情况与之基本类似，但亦有自己的特点，如为了论证汉王朝确立的合法性，汉代大儒董仲舒提出“三统”、“三正”、“天人合一”、“天不变道亦不变”等理论，实际已建立起较为系统、规范的历史哲学理论。所以，哲学历史观与历史哲学既有联系，又有区别，我们可以说历史哲学是哲学历史观，而哲学历史观则并不都是历史哲学。就好比禅宗属于佛教，但佛教并不等于就是禅宗一样。

历史观或历史哲学重在用哲学的眼光考察人类历史。它以一定的价值观为指导，用一个哲学理论的体系来再现人类历史的进程，把人类历史发

展当作一个整体来把握,使错综复杂、千头万绪、已经逝去的人类往事,得以置于哲学概念、范畴和价值的规范之下。因此,历史观、历史哲学是哲学的一个重要分支,它在思想和范畴方面与哲学有一定的相互涵盖。但是,历史观、历史哲学又不同于一般的哲学。历史观、历史哲学具有一定的历史性、经验性,它在运用概念的时候始终不脱离历史事实和历史过程。正因为历史观、历史哲学以人类的历史活动及其结果作为研究对象,因此它与历史学在对象、内容上有一定的交叉和相互渗透。但是,历史哲学与历史学也有所不同,历史学研究具体的历史事件、历史活动、历史人物等,而哲学历史观和历史哲学则主要是研究历史的“一般本质”和历史发展的普遍规律,乃至探讨历史的真理、价值,历史认识的性质和意义等问题。故历史观、历史哲学既不同于历史学,又不同于一般所谓哲学,而可以看作是哲学与历史学之间的交叉学科。

我们认为,历史观、历史哲学是中国哲学研究的一个重要内容。研究历史哲学,不仅可以为我们提供以前的历史知识,指导我们的现实生活,也可以为人类面向未来,寻求自身存在的意义、价值作贡献。郭沫若先生在《中国古代社会研究·自序》中提出,“认清楚过往的来程也正好决定我们未来的去向”,人们只有借助于历史意识,才能真正了解“我从哪里来,到哪里去”这样的人类终极问题,并以历史意识为基础来展望和创造未来。历史观、历史哲学通过从宏观上把握人类社会不同时代交替的秩序以及原因来了解人类文明盛衰兴亡的历史命运,从中要寻找出一条既能保存人类文明积极成果,又能摆脱现代文明僵化模式的出路,为人类未来的发展提供合理的价值取向,故研究历史哲学的意义在我们这个时代益显重要,它深刻地体现了哲学的终极关怀。

西方从18世纪以来,探讨历史发展规律和历史过程、研究历史认识方法和性质的历史哲学问题得到了学者们的广泛关注,并涌现了一大批研究专家,如维柯、伏尔泰、卢梭、孔多塞、黑格尔、斯宾格勒、汤因比、雅斯贝尔斯、狄尔泰、文德尔班、克罗齐、柯林伍德等。相比之下,中国历史哲学的研究则显得相对薄弱。在研究历史的过程中,我们往往采用一种抽象、孤立的方法来看待历史,对之缺乏哲学的思考,这样就很难从复杂的社会历史现象中细绎出一般的历史规律和认识,难以准确揭示出历史发生和历史认识的一般原则。应该说,中国历代的思想家们和历史学家们也都非常关注对历史发展规律的探讨,对历史演变的动力、过程、历史认

识的性质等也都进行过深刻的、哲学的思考，但他们的这种思考往往没有形成系统的、专门的论著，他们对历史的哲学思考也往往分散在不同的经籍著作中。有鉴于此，我们认为，只有通过对中国各个历史时期的思想家及其著作中的哲学历史观分别进行系统、全面的研究，最后融会贯通，才有可能真正创建出具有中国特色的历史哲学理论体系。

对中国特色历史哲学理论体系的建构，离不开对易学历史哲学的探讨。易学历史哲学主要考察中国历代易学思想家们对中国历史发展规律、历史发展终极原因和动力、历史认识之方法和性质、历史的意义和价值、历史主体与客体关系等问题的思考。在中国，历史的兴衰存亡，往往引发人们现实的“忧患”意识，易学所揭示的“安而不忘危”、“存而不忘亡”、“治而不忘乱”等“居安思危”原则，成为人们修身治国的重要理念。通过研究，我们希望能发掘出易学历史哲学所蕴涵的丰富理论思想，总结出易学历史哲学的理论特色和逻辑发展进程，以探讨其对中国哲学与文化研究和社会主义新文化建设所具有的重要价值。

易学是一门涵盖经、传、学在内的系统知识体系。我们认为，这个知识体系中，有着丰富的历史观和历史哲学内容。

第一节 《周易》中的历史观

中国是一个有着悠久历史和丰富历史资源的国家。同世界的其他文明古国如古埃及、古巴比伦、古印度、古希腊相比，中国是唯一一个具有历史连续性的国家，其悠久的文明和传统一直比较完整地保存到今天。其中，《周易》、《尚书》、《诗经》、《国语》、《左传》等关于上古的文献典籍，给我们展示了中国古代社会的一些历史情况；考古发现的甲骨文、金文等，也记载了我国商、周时期先民的一些重要活动。在这些记载中，我们可以一窥中国古代社会的政治、经济、社会、文化、外交、征伐等活动的大致情形。在这些活动中，中国古代思想家们对于社会的兴衰治乱之因是非常关注的。从上古的尧、舜、禹禅让，到夏、商、周以来的“家天下”，王朝政治的不断更迭，使得他们要去思考诸如社会历史发展的原因、动力和基础等问题，这就形成了中国早期社会关于历史的意识和观念。在这个过程中，较早出现的是商、周时期“天命论”的神意历史观。《周易》中，有一些卦爻辞所反映的思想，就属此类。

《周易》对社会历史发展问题非常关注。《周易·系辞下传》提出：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德耶？当文王与纣之事耶？”一般认为，《系辞》这两段话所传达的意思是：《易》之制作年代大约在殷之末、周之初；周文王可能是《易》的作者，他因被商纣王囚于羑里，有所忧患而演《易》。但是，我们也可以从这两句话里，读出其他的蕴意来：如果说《周易》的作者是因忧患而作《易》，那么，《周易》的作者忧患什么呢？殷之末世何以成、周之盛德何以兴？商纣王何以失去天下、周文王何以能众望所归？这些当是他们忧患、思考的重要内容之一。从这个角度来理解，我们认为，《周易》对历史发展的进程、历史发展的动力等历史哲学问题是有深入思考的。我们认为，通过对《周易》等古代历史文献的考察，将可以再现早期先民的生活经验、心智水平和人文状况，把握先民所处时代的历史特征，故《周易》中包含着丰富的历史观内容，当是无疑的。

一 《周易》中“天命论”的神意历史观

《周易》的神意历史观是一种宗教天命论思想。这种神意历史观认为宇宙间存在着至上的主宰神，称作“天”、“帝”。天帝具有绝对权威，人间的一切事情都由天帝安排。如《周易·随》卦之上六爻辞言：“拘系之，乃从维之，王用亨于西山。”西山一般认为即周之岐山，此爻辞反映的当为周文王之故事。商纣王囚系周文王于羑里，后释之，文王归周后，于西山祭祀，以报答天神之恩。周人认为，周文王得以被释，以天、神之降恩有关，故祭祀以报答之，其中就有天命论的思想。《周易》中反映这种天命论思想的素材还有一些，如《升》卦六四爻说：“王用亨于岐山，吉，无咎。”此王亦当指周王，周王祭祀岐山之神，吉而无咎，亦是强调周得天、神之眷顾。如此等等。

殷商时期所表现出来的“天命论”君权神授朴素思想，一般认为天帝可以使一年风调雨顺，也可以让一年雨水不充足，年成的好坏是由天帝来决定的；天帝的主要职责之一，就是监督下界百姓，决定他们生命的福祸寿夭；地上的君王作为统治者统治万民，这是受命于天的，是天帝赋予了君王统治百姓的权力。故在周武王率讨伐大军逼近商都时，商纣王这个暴君仍然说“我生不有命在天”，认为自己是天帝的代表，他的命运只能由天

帝来处置和决定。天帝被看作是超出人类社会之上的一种支配人类社会生活的最高主宰力量。人类社会的历史发展是由天意来主宰的，王权是天意的产物，民意不足以对天意所赋予的王权产生什么影响。天命主宰着人类的命运，人这个社会历史发展中最重要因素被忽略了，历史虽然是人的历史，但人却被排除在历史之外。这种对于社会历史发展的看法，有相当多迷信的成分，还不可能从社会历史发展本身去发现历史的奥秘。

但随之而来的一个问题就是：如果真有“天意”的话，天意是根据什么来赋予某个人以王权；天意能够赋予某个人以王权，是否也可以收回或剥夺这种赋予；如果天意可以收回他赋予给某个人的王权，那他又是在什么情况下才收回他所赋予的王权呢？这些问题是对殷商时期“我生不有命在天”神意历史观的进一步追问。当然，这种理论的追问也是随着社会实践深入发展而逐步明确起来的。正如我们在前面所提及的，商纣王认为“我生不有命在天”，但当周武王讨伐的大军逼近他老巢的时候，天命却并没有护佑他，而且周朝最后是取代了商朝，确立了自己的统治地位。周取代商为什么是可能的？周取代商之后，在什么情况下才可能不重蹈商灭亡的覆辙？《周易》也对这个问题进行了深入思考。如《周易·姤》卦之九五爻辞言：“以杞包瓜，含章，有陨自天。”高亨先生认为：“杞借为芑。芑，白苗嘉谷也，又名白粱粟。包，裹也。含借为钡，胜也。章借为商。商，谓周武王克商（说见《坤》卦）。有犹其也。陨，坠也，灭也。爻辞言：殷纣宠妲己，囚戮忠臣，以博妲己之欢，残虐万民，以满妲己之欲，正如割下可以养人之芑谷，用包不能充饥之甘瓜，宜其招天帝之罚。所以，武王克商，商之陨灭乃出于天意。”^①对于商纣之评价，《易》作者认为其违背天德，故受天之惩罚；周武王伐纣，乃替天行道。

关于天德之内涵，《易》作者将之与顺“民心”结合起来。商纣王“以杞包瓜”，不以民生为重，不修其德，残虐民生以奉宠妾之贪欲，因而失去了天命的眷顾。对此，《周易》之《既济》卦九五爻辞亦说：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭实受其福。”高亨先生解释道：“‘杀牛’下，汉帛书《周易》有‘以祭’二字，当据补。东邻，指殷王朝。西邻，指周王朝。禴祭，祭名，祭品薄约，仅用饭菜等，不用大牲。爻辞言：殷王朝杀牛以祭鬼神，可谓厚矣。周王朝仅用饭菜等以祭鬼神，可谓薄矣。但彼

^① 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版，第286页。

之厚祭不如此之薄祭可以实得其福。此盖谓殷王之德腥，鬼神不保佑之，周王之德香，鬼神保佑之，祭祀之得福与否，不在祭品之厚薄，而在祭者之德之香腥。”^① 商祭天之祭品丰厚，周祭天之祭品薄，但天命仍然眷顾周，依高亨先生的解释，则周之“德”（得民心）是其中的关键因素。如果这样，则对于周克商这个重要历史事件的评介，《易》作者不是就史论史，而是重视探讨其中的历史原因。

对于谁能得天命之眷顾，周初统治者提出“天命靡常”^②、“修德配天”对此进行解释。

周虽旧邦，其命维新。

上帝既命，侯于周服。^③

皇天改大邦殷之命。^④

无念尔祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。^⑤

所谓“天命靡常”，意思是说天命并不是固定不变的。皇天将原来赋予商的天命收回了，并将之给予了周；周朝虽然是个旧邦，但它接受了天帝所赋予的天命，既然如此，则商之子孙就应该臣服于周的统治。天帝既然将原来赋予商的天命收回并给予了周，周又是凭什么而得到天帝的青睐呢？周初的统治者认为这是他们“修德以配天”的结果。

周初的统治者有鉴于商朝灭亡的教训，告诫自己的后代子孙，一定不能忘记祖先是因勤修德政才得到天帝的眷顾而持有天下的，后代子孙要永远牢记修德以配天命的劝诫，自己努力以求多福。《周易》当中，有许多勉励统治者“修德”的材料。如《乾》九三爻辞说：“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”《易经》中之“君子”一般是贵族与士之通称，“终日乾乾”为勤勉努力“不动摇、不懈怠、不折腾”的意思，《周易》认为居上位的贵族与士亦要勤勉努力，不能有丝毫懈怠；如果能勤勉，虽处危境，亦可无咎。而“修德”的一个重要内容就是要关心民生以得民心。

① 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版，第372页。

② 《诗经·大雅·文王》。

③ 同上。

④ 《尚书·顾命》。

⑤ 《诗经·大雅·文王》。

《周易》中这方面的资料亦较多，如《乾》之九二爻辞说：“见龙在田，利见大人。”高亨先生认为：“《易经》中之‘大人’是贵族（王侯、大夫）之通称。龙出现于田中，比喻‘大人’活动于民间，人见之则有利，故筮遇此爻，利见大人。”^①《乾》之九五爻辞说：“飞龙在天，利见大人。”“飞龙在天，比喻大人居高贵之位，有所作为，人见之则有利，故筮遇此爻，利见大人。”^②《易》作者认为，有才能之君子处于高位，则可以社会带来福利，此为民之福。但是，王侯、贵族虽居高位，却不能骄傲自满，脱离其臣民，此则反映《周易》古经亦有重民思想。如上述所说《乾》九二之“大人”活动于田间、地头，即指居上位者要深入到社会、民间，体察民间之疾苦，了解社会风俗、民情，以解决民之所困，如此则民情得伸，统治亦固。在这里，周初的统治者不再像夏、商的统治者那样，认为天帝所赋予给他们的天命是不会改变的。他们提出，皇天上帝并不讲私情，它只选择有德性的人来赋予天命。人间的统治者必须“明德”、“敬德”、“修德”，才可能与“天命”相配，从而取得天帝的认可，保持自己政权的稳定。天帝之所以选择周作为天命的代表，一则是因为商纣王不勤修自己的德性，对天命不尊敬，所以天帝就不再垂青于他。另一方面，则是因为周之先祖，如古公亶父、文王等实行德政，很慎重地使用刑罚，不敢因为自己居于统治地位就随意压迫百姓。因此，天帝就赋予武王以天命，命令周族讨伐商，并让周取代商，周也因此可以合法地得到商的领土和人民。《周易》一些卦爻辞，也反映出这种思想。如对于历史上所谓孤竹君两个儿子伯夷、叔齐“义不食周粟”之事，《周易》之《蛊》卦上九爻辞说：“不事王侯，高尚其事。”高亨先生认为：“下事字，伪《孟子·外书文说》篇引作志，必有所据，当从之。又此两句下，汉帛书《周易》有“德兑”二字，当据补。德读为得。兑读为凶。爻辞乃指伯夷、叔齐而言。意谓：夷齐不为周臣，高尚其志，而得凶祸，饿死于首阳山。”^③如结合帛书《周易》，《蛊》上九爻辞所反映的意思是：夷、齐不能顺历史之潮流，其行动虽表面看来为“高尚其志”，但其德却不足称，于德有亏，故得凶。于此，我们也可以看到，《易经》与《易传》对

① 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版，第45页。

② 同上书，第46页。

③ 同上书，第156页。

《蛊》之上有截然不同的解释,《传》赞扬夷、齐隐居不仕的精神,如《象》曰:“‘不事王侯’,志可则也。”而《经》则认为此行不顾大体,乃失德之表现。对于天命的重要性、以德配天的重要性,《周易》中有多处说明。如《归妹》卦六五爻辞说:“帝乙归妹,其君之袂不如其娣之袂良。月几望吉。”帝乙嫁少女于周文王,以其娣陪嫁,其为王后者之貌不如其娣之貌美,为何此可以吉论?这反映出《易》作者对周文王美德之赞赏。《归妹》六五爻居中得正,喻王后虽貌不如娣,然其德馨。周文王重德不重貌,家正而国正,何不吉之有?另《泰》六五爻辞亦言:“帝乙归妹以祉,元吉。”说帝乙嫁女于周文王,得福而大吉。

天帝的意志是通过老百姓的愿望来表达的。如周初统治者周公就认为,老百姓的眼睛和耳朵也就是天帝的眼睛和耳朵,天帝是通过百姓的耳目来监视君王的所作所为的。天帝监视四方,以百姓是否安定作为君主是否修德的标志,从而作出是否继续授以大命的决定。所以,要探知天意就必须了解民意;通过顺民意、得天心才能稳固自己的统治。

民之所欲,天必从之。^①

天视自我民视,天听自我民听。^②

皇矣上帝,临下有赫,监视四方,求民之莫。^③

在《周易》中,这样的思想也比较突出。如《坤》六二爻辞说:“直方,大不习,无不利。”高亨先生曾引闻一多先生之说,认为:“‘方’谓方国。古‘直’‘省’同字,直方疑即省方。……省方犹后世之巡狩,其事劳民耗财,不宜常行,故曰:‘不习,无不利。’按:省,视察也。方,犹邦也。”^④按闻先生对经文的解释,则于《周易》创作之年代,已有天子与方国、诸侯,其政之制,有天子省方之事,大规模的天子省方,可能会浪费较多的财力、物力,增加百姓之负担,因其对民生有扰,故《易》作者认为此事不能常行,要爱惜民力。《恒》之上六爻辞说:“振恒,

① 《左传·襄公三十一年》引《泰誓》。

② 《孟子·万章》引《泰誓》。

③ 《诗经·大雅·皇矣》。

④ 见高亨《周易大传今注》,齐鲁书社1998年版,第61页。

凶。”“振，动也。动不可久，动久则凶。鸟飞久则坠，兽走久则仆，人劳久则病，用兵久则败，役民久则叛。”^① 对待民力之役，不能久用，不爱惜民力，一味折腾，将有凶险。《易》有较多体现爱民思想的材料，如《比》之九五爻辞说：“显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。”此爻辞之义，说王公贵族田猎，邑人惊走鸟兽，王不惩罚邑人，此为仁政之事，《易》作者肯定之。

有意思的是，《易》中有一些材料似乎反映出原始“民主”的因素或者萌芽。如《讼》卦九二：“不克讼，归而逋，其邑人三百户无眚。”压迫邑人的领主，因邑人之讼而败归，邑人三百户于此得无咎。于此，《易》中似传达出一种“自下讼上”的意思，体现出一种早期社会的公正制度。据《周礼·大司寇》所载：“以肺石达穷民，凡远近惛独老幼之欲有复于上而其长弗达者，立于肺石，三日士听其辞，以告于上，而罪其长。”则《易》所述“自下讼上”制度，当有所据。

因此，居统治地位的贵族与民的关系也成为《周易》所关注的一个重要内容。如《大壮》九三爻辞所说：“小人用壮，君子用罔，贞厉。羝羊触藩，羸其角。”高亨先生认为：“小人，庶民之通称。壮借为戕，戕害也。君子，统治者之通称。罔，古网字，以喻法律，即所谓法网。贞，占问。厉，危也。此三句言：庶民用抢劫、杀伤、暴动等手段以逞其志，统治者用法网以制裁之，乃危险之道，故占问此等事则有危险。盖君压迫其民，则民怨叛其君，君不得安于统治宝座也。”^② 高亨先生以后两句不当在九三爻辞中，归之于九四。认为前三句所论为统治者与民之间的紧张关系因矛盾而激化，则民与君皆采取极端之措施来反击对方，此则有悖于和谐之道，将可能使社会陷于凶险境地。

《周易》中虽反映出天命论的思想，但也强调人的活动的重要性。《否》之九四爻辞说：“有命，无咎，畴离祉。”其意谓已有天命安排，没有咎过，寿与福相联而来。虽有天命安排，但人们亦要在行动中积极与天合德，自求多福。如《坤》初六爻辞说：“履霜，坚冰至。”人刚刚踏上早霜之时，就要对即将到来的坚冰有所准备。于人事言，则行为之吉凶，皆有其发展的苗头，有一个渐进的演变过程，社会历史亦然。这种变化，

① 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版，第277页。

② 同上书，第236页。

既有量上的积累，但在量上积累到一定程度后，也会发生质的改变。如《泰》之九三爻辞说：“无平不陂，无往不复，艰贞无咎。勿恤其孚，于食有福。”《易》作者认为，宇宙间和人类社会中的万事万物，变化不已，这种变化皆有可能向其相反的方向转化，故未有平而不陂者，也未有往而不返者，艰难之事可能就和安平之事相继而生，灾患与幸运也可能相继而生，如九三爻辞所说平与陂、往与复皆相联而在。艰贞为何无咎？因艰贞与安平相待而有，能很好地地处艰贞，形势就可能向安平转化。好比恐惧被人掠夺，故会尽心警戒，因此而或于食有福。故《否》之九五爻辞说：“休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。”常常恐惧不好的否运即将到来，在行事中就会勤勉谨慎，能够如此行动、思考，则有获吉的可能性。所以，常常这样警戒自己说：“我将亡！我将亡！”则其人及其国家反而可以坚固如茂盛之丛桑。故《周易》认为，统治者虽有天命，但要巩固自己的统治，于人事的行为中亦要发挥人的主动性，积极与天命相配。

《周易》还强调统治者要选拔优秀人才，形成一个贤良的统治集团，有如《乾》之用九所言：“见群龙无首，吉。”所谓理想的社会与理想的政治，就是众人皆能发挥其才能、俱得志，而不能只限于某些人得志，这是对“见群龙无首”的一种理解，如此当然可以获吉。对于人才的选拔，《履》六三爻辞说：“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。武人为于大君。”人无其才而任其事，如眇者目本不明，却以不明之目去视；跛者本不能很好地履，却使之履，这就容易出问题，形象比喻之就是履虎尾而被咬。《易》作者还以武人任大国之君来比喻，武人为大君喻指以强力来压服别人，以之治国，当有危险。故要如《泰》卦所言：“小往大来，吉。亨。”即统治者要淘汰不称职之官吏，则庸劣之官吏去，贤能之官吏来，自然获吉。《观》六三爻辞说：“观我生，进退。”高亨先生认为：“观，考察。生，古语称百官为生，亦称庶民为生。国君考察自己之百官庶民，则知自己用人施政之得失，从而对人有所进用，有所退斥，对事有所进行，有所退止。”^①《易》作者认为治国，选贤用人至为关键，得贤者而辅之，斥退不称职之人，则可以用人得当，施政有成。又《井》之九三爻辞说：“井渫不食，为我心恻。可用汲，王明并受其福。”高亨先生认为：

^① 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版，第164页。

“爻辞作者言：井水清洁而人不食，犹贤人有清德美才而国王不用，此乃我心悲痛之事。井水可以汲，犹贤人可以用，国王明察，能知贤而用贤，则王与臣民俱受其福矣。”^① 选贤用能，于治国安邦非常关键。其九五爻辞说：“井冽寒泉，食。”“冽，清也。此言因泉造井，井水清，泉水寒，则食之。此比喻贤人有清德美才则用之。”^②

周初的统治者仍然认为自己是奉天命来统治天下的，但“天命靡常”，天命会发生改变，天命更迭不是偶然的，而有一种必然性因素在其中，这就是“德”；天意重“德”，统治者要修“德”才可以配天。他们在承认天命存在的同时，提出了“以德配天”，强调了人在社会历史发展中的作用，开始重视从历史更迭的实践中来寻找历史发展的原因。这样，就为“神”的历史向“人”的历史进行转变提供了可能性，为人们冲破神意史观樊篱的束缚、为人取代神成为历史的主体奠定了基础。《周易》中，有许多资料可以反映出这种“天命论”的历史观。周初“天命靡常”、“以德配天”的天命观思想蕴涵了较多合理因素，但由于受时代和社会发展水平的局限，从整体上来说，这一时期的历史观念还是比较朴素的，其基本倾向仍然是神秘主义的。

二 对历史价值的肯定

如前所述，商朝末年，政治统治出现了危机。一些有识之士开始反思，社会历史为什么会出现这种危机？出现这种危机意味着什么？当然，他们认为，之所以出现这种危机仍然是人的因素。《周易》强调了这种因素的关键在于德性。

《易》作者对历史人物的评价，于其中表达了一种德性的历史价值观。如对于商之先祖王亥之丧羊、丧牛，《周易》《大壮》卦的六五爻辞和《旅》卦的上九爻辞对之有所说明。《大壮》六五爻辞说：“丧羊于易，无悔。”高亨先生说：“丧，失也。易，国名。此乃古代故事。殷之先王名亥，曾客于易国，从事畜牧牛羊，中间曾失其羊，以后被易国之君绵臣所杀，又失其牛。”^③《旅》上九爻辞：“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧

① 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版，第305页。

② 同上。

③ 同上书，第237页。

牛于易，凶。”高亨先生认为：“鸟焚其巢，喻旅客之居宅被焚。号咷，大哭。易，国名。此记殷之祖先王亥之故事。王亥屡见殷虚卜辞。据《山海经·大荒东经》、《竹书纪年》、《楚辞·天问》所载，王亥曾作客于有易之国，从事畜牧牛羊，而行淫享乐，有易之君绵臣杀王亥，而取其牛。此爻辞言‘鸟焚其巢’，谓绵臣杀王亥之时焚其居宅，‘旅人先笑后号咷’，谓王亥先逞淫乐，后临被杀而大哭，‘丧牛于易’，谓王亥失其牛于易国；‘凶’，谓王亥遭遇凶祸。又疑本卦前五爻爻辞皆记王亥之故事。《大壮》六五曰：‘丧羊于易，无悔。’亦记王亥之故事。”^①王亥因宣淫而遭遇灾难，宜其得之。

对于历史上的战争，《易》作者根据其德性的历史价值观亦有所评论。如《蒙》上九爻辞：“击蒙，不利为寇，利御寇。”“击蒙”有攻击愚昧之人或昏乱之国之意。“为寇”指侵略性之进攻，“御寇”指自卫性之抵抗。《易》作者对于战争的看法，不仅从胜负的角度，也从战争是否正义的方面来理解。如《泰》初九：“拔茅茹以其汇，征吉。”高亨先生认为：“茅草及其同类之物，有害于禾稼，必须连根拔去之，亦易于拔去之。比喻国事，茅类生于田中犹敌国入侵本国，茅类必须拔去犹敌国必须征伐。”^②又《谦》卦六五爻辞：“不富以其邻，利用侵伐，无不利。”国不富，原因是邻国之侵掠，可以对此侵掠行为反击之，此则无不利。对于战争，《易》作者认为要分别是侵略性战争还是抵抗侵略的战争，其对抵抗侵略的战争持赞成的态度；反之，对侵略性的战争则不予认可。

《易》作者对于当时战争的残酷性有所认识。如《坤》上六爻辞：“龙战于野，其血玄黄。”玄为天之青色，黄为地之色。玄黄，青黄混合之色。如果承上句之“黄裳，元吉”，则此假借两龙相争，喻指周武王克商之战，空前惨烈，双方的牺牲皆很大，战士的鲜血都将泥土染色，时间一长，暗红之血色配合黄色之泥土，成青黄混合之色。这是对当时战争惨烈场景的一个描绘。但是，正义战争虽费时耗财，《易》作者仍然持肯定之态度。如《坤》六三爻辞：“含章，可贞。或从王事，无成有终。”高亨先生认为：“含当读为钡，钡与勘同，克也，战胜也。章当读为商

① 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版，第344页。

② 同上书，第114页。

(《兑》九四:‘商兑’。汉帛书《周易》商作章,可证二字古通用)。殷商也。商谓周武王克商。贞,占问。可贞,所占之事可行,与利贞之义同。终,事有好结果为终(说见《比》卦)。爻辞言:“筮遇此卦,前途如武王克商,所占之事可行,或从王事,不能成功,但亦有好结果。”^① 武王克商,于《易》作者看来,不仅是一件功成的史实,也是一件于价值上值得肯定的历史事件,含有一种历史价值之判断的意味在其中。这样的例子,在《易》中还有许多。如《晋》卦之卦辞说:“康侯用锡马蕃庶,昼日三接。”“康侯,周武王之弟,名封,初封于康,故称康侯或康叔。锡借为赐,予也,献也。蕃庶,众多。接读为捷,战胜曰捷。此乃周初故事。康侯出征异国,俘马甚多,以献于王。其战也,一日三胜。”^② 结合《周易》的其他卦爻辞,《易》作者似肯定周之克商为正义之历史行为,故对于武王伐商纣的战争,《周易》亦持肯定态度。

对于那些愚昧无理的人或国家,《易》作者认为予以征讨乃正义之举,因其得民心,故其战争观非仅从谁胜谁败的角度立言,而是有一种对历史的德性价值判断含藏于其中。在评介商王的一些战争行为时,《易》作者站在普遍的、德性的历史价值观的理论基础上,亦给予了较高评价。如《未济》九四爻辞:“贞吉,悔亡,震用伐鬼方,三年,有赏于大国。”“贞,占问。震,当是人名,周君或周臣也。鬼方,国名。大国指殷国。《既济》九三曰:‘高宗伐鬼方,三年克之。’与此文所记为一事。盖周人助殷伐鬼方,三年胜之,故殷王赏之。爻辞言:‘筮遇此爻,所占之事吉,其悔可亡,因其遇震伐鬼方、三年战胜,受赏于殷之兆也。’”^③ 凡战争都有一个财产处置的问题。《需》卦说:“有孚,光。亨。贞吉。利涉大川。”其所云孚即俘字,指俘虏(敌国)人口与财物,此为光荣之事。又如《小畜》九五爻辞:“有孚挛如,富以其邻。”虽有以掠夺邻国、邻邑而致富者,但《易》作者对之持区别对待之态度。正义之战,虽“有孚”、“富以其邻”,仍然是光荣之事;反之,则应该受到谴责。

但比较起来,《易》作者对于战争仍然持非常慎重之态度,强调战争的防御功能而不是侵略性进攻。如《既济》九三爻辞:“高宗伐鬼方,三

① 高亨:《周易大传今注》,齐鲁书社1998年版,第62页。

② 同上书,第238页。

③ 同上书,第377页。

年克之，小人勿用。”高亨先生认为：“高宗，殷王也，名武丁，庙号高宗。鬼方，国名，严允部落之一，在当时中国之西北地区。克，胜也。小人，庶民之通称。勿用犹勿动。高宗伐鬼方，经过三年，而后胜之，此故事说明高宗伐鬼方，虽属正义之举，然战争胜利得之不易。”^①对于如何预防战争？《易》作者也提出了一些看法，如《需》九三爻辞说：“需于泥，致寇至。”“泥，污秽难行之地。致，使之至。爻辞言：停驻于泥中，比喻人停驻于污秽难行之环境，则招致贼寇来矣。”^②一个国家、社会，统治者不修其德，不关注民生，治理很坏，内在之环境不好，有如处于泥中，就会给外敌以可乘之机。要创造一个和谐的社会历史环境，方能无咎灾；良好的社会历史环境，是国安民富不可或缺的重要因素。故《乾》九四爻辞说：“或跃在渊，无咎。”渊为龙所安居之处，龙或跃在渊，喻指人与社会皆处于安利之环境，则社会稳定，民生安乐。在社会历史领域，尤其如此。君王作为统治者，要以社会的“和谐”作为治理目标，要调和社会各等级和阶层之间的矛盾，只有这样，统治者才可能创造一个“和同”的政治环境，社会上下才可能“和乐如一”。《周易》比较认可历史上的封建制度。如《屯》卦云：“元亨。利贞。勿用有攸往。利建侯。”《屯》卦上坎下震，震动而坎险，故《屯》有在危险当中来行动之象。一个国家面对险难，该如何解决？《易》作者认为，宜建立诸侯，以之拱卫中央，可以获得安定，故卦辞说：“利建侯”，所谓“建侯”，指的是天子封侯授国或命新侯嗣位。建立侯国为《易》作者所肯定的一种历史行为，一个王朝的统治基础要得到巩固，要通过广建诸侯，使之拱卫天子，此乃天下安定之途。针对周克商之后、天下初定的情况，《易》作者提出要通过建立诸侯分封制度，来奠定周的统治根基。《屯》之初九爻辞说：“磐桓，利居贞，利建侯。”磐为大石，桓与垣可通，垣者，墙也。以大磐石为根基，于其上筑垣墙，则能得安稳，其中也喻有诸侯卫护王朝之义。当然，天子封建诸侯要公正，《师》之上六爻辞说：“大君有命，开国承家，小人勿用。”天子所发出封赏之命令有不同级别，“开国”指对诸侯的分封，而“承家”为承受家邑之义，所封则为大夫，“小人勿用”指不能用非其人，意指分封时大君之态度要公正、明智。封建制肯

① 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版，第371页。

② 同上书，第83页。

定了贵族的世袭特权，无论是在政治领域还是社会生活领域皆如此。如《中孚》九二爻辞：“鹤鸣在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”高亨先生认为：“阴借为荫，树荫也。和，应也。爵，饮酒之器，形似小雀，其用与今之酒杯同。吾字似是衍文。尔，指其人之子。靡，共也。爻辞言：老鹤在树荫下鸣，鹤子亦鸣以应和之。我有美酒在杯中，与尔共饮之。此喻贵族父子世袭其爵位。”^①分封制下，诸侯亦承担有义务，要担当起拱卫中央、天子的责任，如《比》卦云：“吉。原筮元。永贞无咎。不宁方来，后夫凶。”所谓不宁方来，指反侧不安之国亦来朝天子，而确有逆大势而不顾者，因不能认清形势，后至将获凶。

从《周易》的某些卦爻辞中，我们可以寻找到关于周初统治者实施“封建”的一些蛛丝马迹。而且，我们也可以合理地推论，《易》作者于此不仅仅是保留、介绍一些史实，而是通过史实的介绍，来表达一种德性的历史价值观。历史上，周克商之后，曾封商之后裔于宋，这在《周易》的一些卦爻辞中有所展示。如《益》卦六三爻辞说：“益之用凶事，无咎，有孚。中行告公用圭。”高亨先生认为：“益，助益也。用犹于也。孚，古俘字。中行似为人名，似即微子之弟仲衍。公当为周之某公。圭读为珪，玉器名，形如‘口’。爻辞所言乃一古代故事。殷国有凶灾之事，某公助益之，结果无咎，且有所俘获。中行来告灾乞援，用圭为乞援之礼物。”^②又其六四爻辞：“中行告公，从，利用为依迁国。”高亨先生认为：“依读为殷，即殷商也。迁国，迁都也。爻辞所言亦是古代故事。中行以凶灾之事告某公，公从之，于是助殷迁国，其事顺利。此与六三所记为一故事。”^③由此故事中，我们可以读出《易》作者对于历史行为的一种价

① 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版，第362页。

② 同上书，第274页。

③ 高亨先生认为：“此二爻辞所记为周助殷迁国之故事。余昔谓是殷帝武乙、周公奭父时事。今按中行当为人名，疑即仲衍。行字古文作衍，从人从行……《吕氏春秋·当务》篇：‘纣之同母三人，其长曰微子启，其次曰中衍，其次曰受德，受德乃纣也。’又称微仲。《孟子·公孙丑》上篇：‘纣……又有微子、微仲、王子比干、箕子、胶鬲，皆贤人也。’周成王时封微子于宋。微子死，仲衍立为宋君。《史记·宋世家》：‘周公既承成王命，诛武庚，杀管叔，放蔡叔，乃命微子开代殷后……国于宋。微子开卒，立其弟衍，是为微仲。’《礼记·檀弓》上篇：‘微子舍其孙腓而立衍也。’余疑微子本在殷，被封于宋时，由殷迁宋，遇凶事，乃遣仲衍求助于周公，周公遂助之迁国。爻辞所记即此事，中行即仲衍，公即周公也。古书无确证，姑记管见于此。”《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版，第276—277页。

值评判之意：周克商后，将殷之后裔分封至宋，《益》之六四爻所言之“依迁国”，大致反映的就是此史实。这体现了西周统治者对于曾经的敌对国的宽恕，是有德的表现。有如《益》卦九五爻辞所说：“有孚惠心，勿问，元吉，有孚惠，我德。”高亨先生认为：“孚，古俘字。《尔雅·释诂》：“惠，顺也。”元，大也。爻辞言：筮遇此爻，有俘虏顺从我之心，勿追问，是大吉，有俘虏顺从我之德行。”^①于《益》之上九爻辞，我们又似可以读出“告公用圭”的原因。《益》上九爻辞：“莫益之，或击之，立心勿恒，凶。”可能在殷之后裔迁宋的过程中，路途中有关部落先答应予以便利，后又改变诺言，攻击迁国之殷后裔，微子使其弟仲衍告于周公，请求帮助，周公惩戒违背诺言之部落，使迁国得以顺利进行。《益》上九爻辞所说不益之，而代之以攻击，因不能信守承诺故凶，可能即与此有关。商之后裔于迁国过程中遇到了难题，仲衍告急于周之某公，得其所助，迁国得以顺利。这当中反映出《易》作者对西周初统治者德性的赞同，体现了一种德性的历史价值观。

《周易》中所反映出来的历史价值观，认为社会历史的吉凶祸福跟天意有关，但也跟人的德性努力密切联系。这意味着“人”在社会历史发展过程中的地位得到了强调。但总体看来，其历史观还处于萌芽的状态，理论体系和理论的成熟度皆有待于提升到一个新的水平。《周易》之后有《易传》，《易传》主要解释《周易》，《易传》中，如《彖》、《象》、《文言》、《系辞》、《序卦》等篇目，也蕴藏有较丰富的历史观思想，我们将在下文中辟专章予以详细讨论。

第二节 汉唐易学与历史观

汉以来，对《周易》经、传的不同解释，形成了丰富的易学。根据《史记·儒林列传》、《汉书·儒林传》、《汉书·艺文志》、《后汉书·儒林传》等史书的记载，西汉《周易》之学的传授体系大致情况是：孔子传《易》于商瞿，经六世传于齐人田何；汉兴，田何传易于周王孙、丁宽、服生，又传杨何，司马迁的父亲司马谈即受《易》于杨何。此是汉初传《易》的系统。此后，丁宽传《易》于田王孙，田王孙又授《易》

^① 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版，第275页。

施仇、孟喜、梁丘贺，故“易有施、孟、梁丘之学”。其中，孟喜之《易》影响到焦延寿，焦延寿传《易》于京房，故“易有京氏之学”。汉宣帝、元帝时期，“施、孟、梁丘、京氏，列于学官”，此乃西汉中后期易学传授的系统，为官方易学的代表，属今文经学派。在西汉官方易学的体系之外，另有以费直为代表的费氏易的传授体系和高相的易说。《汉书·艺文志》云“民间有费高（高相）二家之说”^①；《汉书·儒林传》说其“长于卦筮，亡章句，徒以彖、象、系辞十篇文言解说上下经。”^②《后汉书·儒林列传》云：“又有东莱费直，传易，授琅邪王横，为费氏学。本以古字，号古文易。又沛人高相传易，授子康及兰陵毋将永，为高氏学。施、孟、梁丘、京氏四家皆立博士，费高二家未得立。”^③

以孟喜、京房为代表的官方象数之学，其特点是以奇偶之数 and 八卦所象征的物象解说《周易》经传文；以卦气说解释《周易》原理；用《周易》讲阴阳灾变。朱伯崑先生说：“孟京易学的形成和发展同西汉的哲学和天文学有密切联系。孟京易学属于今文经学派。董仲舒是汉代今文经学的大师，以解说《公羊春秋》而闻名于当时。今文经学派解经，提供阴阳灾异迷信。此种学风对孟京易学影响很大。”^④董仲舒在历史发展观上，提出了以“三统”、“三正”为代表的一系列历史循环论思想，并初步建立起一套较完整的历史哲学体系。按照董仲舒的说法，一年十二个月中，有三个月可以作岁首正月，这三个月是子月（十一月）、丑月（十二月）和寅月（一月，也称十三月）。如果一个朝代以子月为岁首，这就是所谓“斗建子”，其色尚赤，称为正“赤统”；如果以丑月为岁首，这就是“斗建丑”，其色尚白，称为正“白统”；如果以寅月为岁首，这就是所谓“斗建寅”，其色尚黑，称为正“黑统”，这就是“三统”与“三正”的基本内容。董仲舒以夏朝代表“正黑统”，斗建寅；商朝代表“正白统”，斗建丑；周朝代表“正赤统”，斗建子。因为历史是循环的，故代周而起的朝代，仍然代表“正黑统”，斗建寅，如此周而复始。与阴阳消长、历朔更革的变化相适应，王朝在更替的过程中，在确立了岁首的正月之后，

①（东汉）班固：《汉书》（六），中华书局1962年版，第1704页。

②（东汉）班固：《汉书》（十一），《儒林传》，中华书局1962年版，第3602页。

③（南朝宋）范晔：《后汉书》（九），《儒林列传》，中华书局1965年版，第2548、2549页。

④ 朱伯崑著：《易学哲学史》第一册，华夏出版社1995年版，第116页。

接下来就要相应循例而徙居处（指迁都）；更称号（改换前代的制度和国号）；改正朔（重新确定正月）；易服色（更换衣服的颜色，主要是旗帜的颜色），这样做的目的是为了表明上天换了一个异姓的人做王，新王不是继承前人的王位，他是从上天那里接受王位的。新王接受天命而称王，制定正朔来顺应天意的改变，制作科文条令来侍奉天地，所以称“王正月”。

董仲舒“三统”、“三正”等历史循环理论，以当时流行的阴阳消长的思想对社会历史发展规律进行了哲学的概括，对历史上改朝换代的方式和原因进行了探讨。尽管这种探讨还谈不上科学，但其可取之处在于提出了社会历史是变动不居的，这种变化的历史过程是可以为人们所理解和认识的，人们可以自觉地根据这种变化的机制来调整政治统治策略和活动方式，顺应历史发展方向，促进社会进步。董仲舒将“三统”、“三正”为代表的历史发展阶段论与具体的社会历史更替相结合，把这些具体历史经验构成一个整体的知识系统，从而将经验上升到理论，将特殊性上升到普遍性，力图说明社会历史演进的终极原因和动力。他通过对社会历史发展阶段的研究和分析，希望发现支配社会历史发展进程的一般规律。由于时代和社会的局限性，这种概括有强行将社会历史纳入进自己虚构的历史发展模式的嫌疑，并且带有浓厚的神学目的论色彩，但反映了汉代学术界探讨人类社会历史发展规律的努力。

孟、京易学受董仲舒历史哲学影响较大，故其易学中亦有对历史问题的深入思考。孟喜解《易》之章句已失传，其卦气说有一部分存唐僧一行《卦议》中。其易学的特点是以《周易》卦象、卦数解说一年节气的变化与社会历史，政治生活的关系，在易学史上提出了四正卦说、十二月卦说、六十卦配七十二候说等。京房之《易》，其说长于灾变，分六十卦，更值日用事，以风雨寒温为候，占验人事吉凶，提出了“八宫卦说”、“纳甲说”、“五行说”等新的解《易》体例。汉元帝时，中书令石显专权，京房尝上疏、进谏汉元帝，屡言灾异验，提出：“古帝王以功举贤，则万化成，瑞应著；末世以毁誉取人，故功业废而致灾异。宜令百官各试其功，灾异可息。”^①又说：“《春秋》纪二百四十二年灾异，以示万世之君。今陛下即位以来，日月失明，星辰逆行，山崩，泉涌，地震，石

^①（宋）司马光：《资治通鉴》第二册，中华书局1956年版，第928页。

陨，夏霜，冬雷，春凋，秋荣，陨霜不杀，水旱、螟虫，民人饥、疫，盗贼不禁，刑人满市，《春秋》所记灾异尽备。”^①京房易学虽言讥详、阴阳灾异，然其用心与出发点，在于针砭时弊以救世，其《易》所言灾异，皆结合自然与社会历史之变以探求其理，以为人事之备，表达了其天人相副、人天相感的思想，对人在社会历史发展中应该承担的责任、作用有所强调。当然，京房的易学历史观将复杂的社会历史发展过程简单地与四季更迭等自然现象相比附，混淆了自然与社会的界限，带有浓厚的循环论乃至神秘论的色彩。应该说，自然的过程本身是没有任何意志的，不过是单纯自然现象的有序展开；而社会历史的过程则不然，它有具体的人及其意志参与其中，受到人的主观意志和实践活动的影响，这两种不同的过程是不可以简单进行类比的。但是，正如司马光的评价：“人君之德不明，则臣下虽欲竭忠，何自而入乎！观京房所以晓孝元，可谓明白切至矣，而终不能悟，悲夫！”^②

西汉末，社会危机四伏，谶纬流行，《易纬》兴起。《乾凿度》是《易纬》中的重要一篇，其中借助易学亦阐发了独特的历史观。其云：“变易也者，其气也。天地不变，不能通气。五行迭终，四时更废。君臣取象，变节相和。能消者息，必专者败。君臣不变，不能成朝。纣行酷虐，天地反；文王下吕九尾见。夫妇不变，不能成家。姐己擅宠，殷以之破。大任顺季，享国七百。此其变易也。”^③此则强调了天地消长、社会历史变革的合理性、必然性；认为社会历史变化的根本原因在于统治者是否“行仁政”、“尊贤”。商纣不尊贤、“行酷虐”则“天地反”、“殷以之破”，季历和周文王能顺自然和社会历史之变，尊贤尚能，故“天任顺季，享国七百”。在讨论《周易》筮法的过程中，《乾凿度》借之还表达了对宇宙自然历史演化过程的认识，所谓“昔者圣人因阴阳、定消息，立乾坤以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰有太易、有太初、有太始、有太素也，太易者未见气也，太初者气之始也，太始者形之始也，太素者质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者言万物相浑成而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔，易

①（宋）司马光：《资治通鉴》第二册，中华书局1956年版，第929页。

② 同上书，第930页。

③ 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第78页。

变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气变之究也。乃复变而为一，一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。物有始有壮有究，故三画而成乾。乾坤相并俱生，物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。”^①认为宇宙演化从无而至于有，经历了“太易”、“太初”、“太始”、“太素”、“混沌”五个阶段，此后由浑沦而有数、有质、有物而生卦，成物、成人，其中亦有数理运行之规律，《乾凿度》将此规律看成是贯通于自然和社会的普遍规律，对于社会历史的存在状态也有所阐明。《通卦验》认为《周易》八卦之气主宰着宇宙自然与社会历史发展的进程，“凡易八卦之气验应，各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法。故设卦观象，以知存亡。夫八卦谬乱则纲纪坏败，日月星辰失其行，阴阳不和，四时易政。八卦气不效，则灾异气臻，八卦气无应失常”^②。历史上的圣帝、明王之所以能臻世于太平，乃在于其行与政合于《周易》八卦之气出入之法度，仁政与刑罚各得其宜，故能和阴阳、调六律、风雨以时、五谷成熟，社会繁荣昌盛；圣贤通过“设卦观象”，就可以知历史之兴衰、存亡，因为卦与象蕴藏，反映了社会历史兴衰之理。如果八卦气无应失常、八卦之气不效，则阴阳不和，日月星辰失其行，灾异气臻，反映在社会、历史中，则会出现纲纪坏败、四时易政等乱世之象。东汉时期，马融、郑玄、荀爽等经师在继承费氏易传统之基础上，对西汉象数易学亦有所发展。

至于魏晋，易学之风为之一变，王弼解《易》，一扫汉易之象数，提出：“夫易者象也。象之所生，生于义也，有斯义然后明之以其物。”^③强调万变之易象，实由义理为之主。在此基础上，他解释《周易》，提出“一爻为主”说，此说引申开来，则认为宇宙自然和社会历史虽复杂多变，但并非无规律可循，它受到一根本法则所支配，所谓“物无妄然，必由其理”，如果能掌握此根本法则，人就可以在宇宙自然与社会历史之变中立于不败之地。王弼还提出“适时”说：“夫卦者时也，爻者适时之变者也。夫时有泰否，故用有行藏。卦有大小，故辞有险易。一时之制，

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第81、82页。

② 同上书，第199页。

③ （魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，《周易注》，中华书局1980年版，第214页。

可反而用也；一时之吉，可反而凶也。故卦以反对，而爻亦皆变。是故用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适。故名其卦，则吉凶从其类；存其时，则动静应其用。寻名以观其吉凶，举时以观其动静，则一体之变，由斯见矣。”^①认为《周易》之卦各代表一时，卦之六爻则为此卦所代表之时的各种不同情况的变化；卦之时不同，则君子之行藏亦因时而异；时虽同，因爻之位不同，亦可能导致一卦六爻虽同其时而异其义。如《泰》卦之时为通达，《泰》之上六爻则“城复于隍”，预示《泰》道将灭，其义与《泰》卦其他爻之义相异。王弼由此提出，《易》之“用无常道”，与之相应，于行动中，则要“唯变所适”，君子要“寻名以观其吉凶，举时以观其动静”，于人事之教训，强调了人与历史变化相应的重要性。由此看来，王弼虚玄的玄学易中亦有其独特的历史观内容。

唐王朝建立起统一的帝国，政治、经济得到极大发展，文化的融合也进一步加强。儒家经学在此时期有较大发展，于易学言，孔颖达主编之《周易正义》、李鼎祚所编之《周易集解》等，在存《周易》古注的同时，也注意阐发其中的思想。孔颖达的易学思想中亦有历史观方面的重要内容，如其释《周易·说卦》“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”说：“易道周备，无理不尽。圣人用之，上以和协顺成圣人之道德，下以治理断人伦之正义，又能穷极万物深妙之理，穷尽生灵所禀之性。物理既穷，生性又尽，至于一期所赋之命，莫不穷其短长，定其吉凶。”^②认为《周易》穷尽万事、万物之理，人法《易》理，可以尽物之性、尽人之性，由此引申开来，则小到个人之运命，大到天下、国家乃至人类社会历史发展之运命，皆可以《易》理穷尽之而无遗。故其疏《周易·系辞》“吉凶者，贞胜者也”说：“万变虽殊，可以执一御也者，犹若寒变为暑，暑变为寒，少变为壮，壮变为老，老变为死，祸变为福，盛变为衰，变改不同，是万变殊也。其变虽异，皆自然而有。若能知其自然，不造不为，无喜无感，而乘御于此，是可以执一御也。”^③认为无论是人类

①（魏）王弼著，楼宇列校释：《王弼集校释》，《周易略例·明卦适变通爻》，中华书局1980年版，第604页。

②（唐）孔颖达：《周易正义·说卦》，郑万耕主编《易学精华》（上），北京出版社1996年版，第227页。

③（唐）孔颖达：《周易正义·系辞（下）》，郑万耕主编《易学精华》（上），北京出版社1996年版，第210页。

社会历史之盛衰，个人之生死、祸福，还是自然界的寒暑迭相互变，皆有其内在之理，执此理则能御万变之殊而不造不为，复其自然。

汉唐易学之发展，由西汉易学之象数至于魏晋王弼易学之义理，再到唐孔颖达《周易正义》、李鼎祚《周易集解》对汉易与玄学易之总结，其中不乏有深刻的历史观、历史哲学。这也正合于易学既阐述天道、亦切近人事的总特征。

第三节 宋明易学与历史哲学

宋明易学中，历史观、历史哲学是其重要的内容之一。宋明儒者力图从儒学经典中去探求一种大中至正之道，将之上升为最高的理性原则和文化精神，即所谓天道或天理，并以之来制约王权在世间所具有的至高无上地位，为经世济民提供理论指导，这是宋明理学兴盛的深层动因之一。他们希望通过对理想政治蓝图的描画来规正现实政治生活的发展道路，为此，他们对历史发展目标、社会历史的结构及其变迁、历史发展的动力与规律等历史哲学的问题进行了深入探讨，从而形成了较为系统的历史哲学思想。从某种程度上来说，宋明理学的兴盛得益于对历史哲学诸问题的探究。

宋明儒者注重阐发传统儒家重现实关怀、济世利民的淑世精神，他们一方面肯定仁义礼智等封建道德规范的价值，肯定封建人文规范的合理性；另一方面也肯定宇宙天地造化的生生不息，肯定作为天地人“三才”之一的人可以因应宇宙天地自然造化生生不息的规律，不断创造符合天道的、日新月异的社会生活。因此，宋明理学具有深厚的历史文化意识，它肯定人类变易的、历史性的社会生活的合理性，认为不能采取摒弃现实生活、超出社会现实生活之外去寻求一个超越的彼岸天国，希望通过对理想政治蓝图的描画来规正现实政治生活的发展道路。宋明理学探讨的历史哲学问题主要有：

(1) 历史发展的理想目标问题：宋明儒者希望通过对历史的考察，探求一种最高的政治理想，也即儒家所热衷的“王道”思想，或所谓的“大中至正”之道，来确立一种新的政治、社会制度和秩序，改变国家和社会的面貌。

宋明理学要为现实的政治变革提供理想的政治蓝图。这种政治蓝图的

具体内容在不同的思想家那里虽各有不同，但都认为这种理想的政治蓝图是社会历史发展应该趋赴的目标。为此，他们重点对理想社会蓝图进行了描画。一些儒者，如邵雍、程颐、朱熹等把理想社会上溯到“三代”或三代以上，认为这一时期是历史发展的理想时期，人类社会发展的理想目标就是复归到“三代”或三代以上的理想社会中去。

宋明儒者以“三代”及其以上的人类社会为理想社会，通常被看作是一种退化的历史观，理由是处于人类历史早期的“三代”既然是最理想的社会，其后一代不如一代，岂不是一种历史的退化？我们认为，宋明儒者所谓的“三代”，是对历史上存在过的“三代”的理想化，“三代”这个概念实际上是一个理想社会的蓝图。这种理想社会的提出，目的在于为改造现实提供一种理想的方案和目标，正好提出了社会历史的发展和进步方向，貌似退化的历史观念实际上却表达了一种历史进步的思想。

应该说，对古代文化的敬仰不等于就是复古主义。正如欧洲历史上的“文艺复兴”运动，在这个过程中，通常古代的文化和文明只不过是一件外壳，在古代文化、文明的外壳之内所包含的却是符合当时时代和社会发展要求的先进文化内容和精神文明，一种代表时代和社会发展方向的理想文化采取了古代文化和文明的形式和外壳，这不能视作退步，而应视为进步。宋明儒者关于“三代”理想社会观念的提出正好为当时社会的发展提出了理想和目标，这不能视为是落后的、退步的历史发展观。

(2) 历史结构及其变迁问题：宋明儒者在对理想社会进行描画的过程中，还对人类历史结构及其变迁的问题进行了讨论。李觏以《周易》六十四卦的每一卦为一时，认为北宋正处《泰》卦之时，处于历史发展的最好时期，但《泰》之极，则可能城复于隍，虽然形势很好，却也有倾覆的危险。与李觏不同，石介认为北宋所处的时代以《周易》论为《大过》栋桡之时，是救乱之时，每个人都要有以天下为己任的使命感，使社会发展的航船驶向理想的目标。邵雍提出人类社会历史发展“皇、帝、王、伯”四阶段论的思想。其中，“皇、帝、王、伯”属人类文明社会发展的阶段；文明社会之外，则为夷狄，夷狄虽属人类社会，但还没有达到文明社会的程度；夷狄之下则为禽兽，指的是人类所处的、还未开化的野蛮状态。程颐则提出人类历史发展“官天下”与“家天下”的不同：

大抵五帝官天下，故择一人贤于天下者而授之。三王家天下，遂

以与子。论其至理，治天下者，当得天下最贤者一人，加诸众人之上，则是至公之法。后世既难得人而争夺兴，故以与子。与子虽是私，亦天下之公法，但守法者有私心耳。^①

(3) 历史发展的规律问题：宋明儒者一般都认为历史的发展有其规律。一些学者认为，自然界和人类社会的历史发展都有一种既定的规律，如刘牧认为：

天地养万物，以静为心，不为而物自为，不生而物自生，寂然不动，此乾坤之心也……圣人之无心，与天地一者也，以物为之心也，何己心之往哉！^②

也有一些学者认为人类的历史并不是不以人的意志为转移的自然史过程，而是人们围绕着儒家价值本体进行自由选择能动性过程。如李觏主张“吉凶由人”，石介主张“夫天生时，圣人乘时，君子治时”，认为历史发展是有规律的，人们可以认识这种规律，从而可以主动选择自己的历史；还有一些学者认为历史有其本身的发展大势，但人在这种发展大势面前亦可以有所作为。如邵雍认为，易道即治道，君子道长、小人道消为太平治世；反之，小人道长，君子道消，则为衰世乱世。统治者进君子、远小人是达致太平治世的重要途径。程颐认为历史盛衰之理很复杂，但历史有一种运命，对于这种运命，人是有所掌握并有所作为的。宋明儒者一般都认为人类历史发展有其大势，通其变而顺其势，人类就可以成为历史的主人。

历史的发展是有规律的，要从历史的变化中去探求此规律的存在，掌握了历史发展的规律，就能不为具体的历史事件所迷惑，为恢复王道政治奠定基础。宋明儒学的政治理想是以复现“三代”的王道政治为目标。宋明儒者一般对此都有着强烈的信念。如程颐认为：“王道之不行二千年矣。后之愚者，皆云时异事变，不可复行，此则无知之深也。”^③ 历史虽

① (宋)程颢、程颐：《二程集》，中华书局1981年版，第228页。

② (宋)刘牧：《易数钩隐图遗论九事》，《中华道藏》第16册，第532页，华夏出版社2004年版。

③ (宋)程颢、程颐：《二程集》，中华书局1981年版，第514页。

然发生了变化，但“王道”的精神是历世不变的。圣人治理国家，有所道，有所迹。道是圣人之意，迹是意之表现。后世统治者要得圣人之意而为之，不能只效法圣人治世之迹。时移世异，情况变化了，圣人的一些具体的事迹已经不适合于后世的具体情况了，此时，就要原圣人治世之意，取意而不取迹。所以：

必井田，必封建，必肉刑，非圣人之道也。善治者，放井田而行之而民不病，放封建而使之而民不劳，放肉刑而用之而民不怨。故善学者，得圣人之意而不取其迹也。迹也者，圣人因一时之利而制之也。^①

“王道”模式的合理性既在于某种具体的政治体制，更在于其符合天道性命之理。

有一种观点认为，历史所关注的只是事件的独特性和个别性，只有这种独特性和个别性才能构成历史，如果事件总是重复的发生，这就无所谓历史了，因为事件虽然重复发生着，但却没有变化与发展，这种自身同一性不能构成历史。宋明儒者历史哲学观不同于此，他们一方面要论证人类社会历史发展存在一个大中至正之理，另一方面又要论证此大中至正之理的实现是个历史的过程，即在不同的历史时期和不同的时代社会背景之下，理的实现方式是不同的。大中至正之理虽然是不变的，但体现此理的历史却是变化的。在这种变化中，人类可以一次又一次地达到历史的理想状态。普遍性与个别存在并不是互相排斥的，而是有机地统一在一起。历史事件本身是特殊性与普遍性的统一，变中有不变，不变中有变。历史既是发展的，又具有普遍性，这就为历史成为哲学和哲学融入历史提供了可能性，历史哲学就有了其存在的最基本的条件。

(4) 历史发展的动力问题：宋明儒者一般从阴阳的对待、流行中去探寻历史发展的动力问题。如程颐提出“理必有对待，生生之本”的观点，认为阴阳的矛盾对立是历史发展的动力。历史的发展不是循环，而是复演，历史的每一次复演，其前提和基础较之以前都会有很大的不同。人类历史的发展并不是安排定的，人自己可以决定自己的命运。虽然程颐用

^① (宋)程颢、程颐：《二程集》，中华书局1981年版，第326页。

理来说明历史的发展，但他更强调人自身的活动对历史的意义，历史不是既定的一种理性的设计，历史仍然是一种创造性的活动。他虽然强调历史的普遍性，但也给人类的历史性活动留有余地。欧阳修提出“物极而必反”的命题，认为“物极则反，数穷则变，天道之常也”，认为事物发展到极点必然向其相反的方向发展。邵雍则以“一分为二”的法则解释天地万物的变化与发展，太极“分阴分阳，迭用柔刚”，生成万物。张载以“一物两体”解释何为太极，实则对天地的演化和人类历史发展的原则进行了阐释。

总之，不同时代的易学中皆涉及很多历史哲学的问题。这些历史哲学问题和当时的时代精神是紧密相连的，一些易学家研究历史与社会，力求寻找到一条理想社会存在与发展的模式，在这个过程中，他们不自觉地将中国历史哲学的研究推向前进。

第一章 《易传》的历史发展观

《易传》是战国、秦汉时期所形成的解释《易经》的哲学著作，一共七种十篇，亦称“十翼”。《易传》中包含着较为丰富的历史辩证法思想，尤其是《系辞传》、《序卦传》等，提出了一系列关于自然和人类社会发展的基本原则，表达了较为丰富的历史发展思想。

第一节 《彖》、《象》、《文言》中的历史观

一 天下随时、顺动的历史发展观

《易传》的作者倾向于认为，从宇宙自然到人类社会皆有其演变、发展的内在规律。关于宇宙历史的演化，《彖》解《乾》卦卦辞“元亨利贞”说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”《彖》解《周易》六十四卦皆涵乾阳之作用时，引而申之，阐述了一种独特的宇宙历史演化观。其以乾元以万物之始，天之乾元发挥其功用，云行雨施，散而无不有之，如此则生成万物。万物随天道之变化，各得其性命之正，各有其理，虽千差万别，但却和谐相处，构成宇宙之总体大观，此“太和”之状态，即宇宙世界存在的形式。天始生万物，人类从而有赖以生活的各种资料，故而万国皆安。

不仅宇宙自然界，人类历史演化的不同阶段、不同历史活动，亦皆有其理。如《屯》之《彖》说：“屯，刚柔始交而难生，动乎险中，大亨贞。雷雨之动满盈，天造草昧，宜建侯而不宁。”《屯》上坎下震，震为雷，坎为雨，于大自然，《屯》卦所喻为雷雨交加、天地间一片昏蒙；于人类社会而言，震动而坎险，当天下有难之时，君子应该勇于承担其救世之责，《屯》即有在危难之时果敢行动之义。《屯》之云雷，皆是气之聚处，故“屯”有聚之义，君子法自然之理，于危难之时救世，当通过

“建侯”来积聚力量，以期冲破黑暗势力，使天下重现光明。《屯》初九之《小象》说：“虽盘桓，志行正也。以贵下贱，大得民也。”盘、桓为大石基、大石柱之象，引申之义为不动。不动何能救天下之危？《屯》之不动是为了积聚实力，有实力方能冲破黑暗势力的压制，故不动于此时为得“正”；而且，初九以阳爻而居最下，不以己利为利，而使天下皆受其利，故必能大得民。而《屯》九五爻虽中正，然处坎险之核心处，其《小象》说：“‘屯其膏’，施未光也。”“屯其膏”则不能利益天下，不能得到天下人之拥护，不得民心，故其“施未光”。人类社会历史活动中，建侯、行师为重大活动，对此，《易传》探讨了其中的法则。如《师》之《彖》说：“师，众也；贞，正也；能以众正，可以王矣。刚中而应，行险而顺，以此毒天下而民从之，吉又何咎矣！”王天下者，必以众正；师有众义，众皆能正，必可以王。《师》上坤下坎，坤为顺而坎为险，九二爻一阳居中，上下五阴应之，虽行军事、战争之险，也即“毒天下”，但属正义之为，得民众拥护，故众皆顺而乐行其险，可以得吉。高亨先生解师之《彖》说：“‘能以众正，可以王矣。’战国时代，七国诸侯皆称王，但此王字非称王之谓也，乃统一天下（当时人称中国为天下），成就王业之谓也。《吕氏春秋·下贤》篇：‘王也者，天下之往也。’《风俗通·皇霸》篇引《尚书大传》：‘王者往也，为天下所归往也。’《韩诗外传》五：‘王者往也，天下往之谓之王。’《白虎通·号》篇：‘王者往也，天下所归往。’《说文》：‘王，天下所归往也。’是其义。《孟子》、《荀子》等书多用王字代表统一天下之意。”^① 统治者为民所归，就可以得天下之民心，从而一统天下，成就王业。

因此，《彖传》认为，宇宙世界和人类社会的历史皆有其发展的规则。在对一些卦辞进行解释的过程中，它对其中的规则亦有所探讨。如《蛊》之《彖》说：“蛊，刚上而柔下，巽而止，蛊。蛊元亨而天下治也，‘利涉大川’，往有事也。‘先甲三日，后甲三日’，终则有始，天行也。”《蛊》上艮下巽，由《泰》卦变而来，《蛊》有坏之义，因其阴居内而阳处外，为忧患内萌之象。结合《周易》之卦变，《泰》初九阳爻至于上、上六下至于初，此所谓“刚上而柔下”，变则成《蛊》之体。《泰》为安而《蛊》为危坏，由《泰》变成《蛊》，即由安而转危。《蛊·彖》认为

^① 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版，第96页。

人类社会的历史亦体现出安与危的消长,《蛊》所谓“先甲三日”、“后甲三日”,实则说明此转变过程终而复始,通变不穷。又如《临》之《彖》说:“临,刚浸而长,说而顺,刚中而应。大亨以正,天之道也。‘至于八月有凶’,消不久也。”《临》二阳在下,阳刚浸长而消阴,上坤下兑,兑悦而坤顺,故有悦而顺之象;九二居中,上应六五,为刚中而应,阳长而消阴,大亨通而正,为天之道。但阳消阴只是天道的一个方面,阳消阴至于“八月”,则开始阴长而消阳,故阴阳消长,互为循环。结合人类社会的历史发展而言,《彖传》强调要于阴阳消长的过程中,持中守正,防微杜渐。如《丰》之彖说:“丰,大也,明以动,故丰。‘王假之’,尚大也;‘勿忧宜日中’,宜照天下也。日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息,而况于人乎!况于鬼神乎!”《丰》上震下离,震有动之义、离有明之象,以明而动,也有遵循规律而动之义,如此则能建丰大之伟业。统治者观《丰》卦之义,当循规律而行,不偏不倚,有如日处中天,普照世界而不遗。但是,《彖传》作者于此也发出了警告,无论是自然界的日月盈亏,还是人类社会的历史盛衰,皆一盈一虚,无论个人还是国家,处丰大之时,更要戒慎恐惧,如骄傲自满,则可能自遗其咎。

对此宇宙世界和人类历史变化的规则,《彖传》强调人对之要“随时”、“顺动”,要“久”于其道。如《随》之《彖》说:“随,刚来而下柔,动而说,随。大亨贞,无咎,而天下随时,随时之义大矣哉!”《随》由《否》变而来,《否》之上九,下居于初,为“刚来下柔”;上成兑泽,下为震雷,兑悦而震动,故“动而悦”,好比居上之君有所倡行而民悦从,故有“随”之义。“随”而亨贞、无咎,但“随”亦有其时,随时而动则合于义,如汤伐桀而夏人随汤,武王伐纣而商人随武王,为何天下之人皆随之,因其能贵得其时。又如《豫》之《彖》说:“豫刚应而志行,顺以动,豫。豫顺以动,故天地如之,而况建侯行师乎!天地以顺动,故日月不过而四时不忒,圣人以顺动,则刑罚清而民服,豫之时义大矣哉!”《豫》卦上震下坤,震有动之义,而坤有顺之义,九四一阳、上下五阴应之,此为刚应而志行,合而言之,则是顺以动。《彖》作者认为,无论自然界还是人类社会都有其理则,顺之而行,则天地之间日月有其常而无过失,人类社会有其常而刑罚清、民服,如此则无论建侯、行师皆可得其所宜。君子、圣贤对于事物变化的规则亦要恒久持守,如《恒》之《彖》说:“‘恒亨无咎利贞’,久于其道也,天地之道恒久而不已也。

‘利有攸往’，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成，观其所恒而天地万物之情可见矣。”《恒》有“久”之义，“久”为规律、为道，天地之道久，故日月、四时变化皆可以“久”，圣人之道亦可以“久”，于其“久”故能天下化成。恒久坚守规则非谓不行动，而是要求无论行动还是不行动，皆要一循于理，如《艮》之《彖》说：“艮，止也，时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。艮其止，止其所也。”止于恒常不变的规律，当动则动、当静则静，动静皆能不失其时，可以获得光明前景。当然，《易传》不仅强调君子要循事物自然之理而行，于人事中修德以合道更为重要。《乾文言》解《乾》卦九四爻说：“‘或跃在渊，无咎’，何谓也？子曰：上下无常，非为邪也；进退无恒，非离群也；君子进德修业，欲及时也，故无咎。”九四以阳居阴，其位非所安，故或以跃、或在渊，但无论进退，皆惟德义是从，所谓“及时”，即此之谓。

《彖传》认为，人类社会的变革与进步是必然的。《革》之《彖》说：“革，水火相息，二女同居，其志不相得曰革。‘已日乃孚’，革而信之，文明以说，大亨以正。革而当，其悔乃亡。天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉！”《革》上兑下离，兑为泽而离为火，水火不相得；兑为少女，离为中女，两女同居，其志不相得，如此则必然有所“革”。“革”必然是“文明以说”，因离为文明之象，兑有悦之义；《革》九五居中得正，六二与之相应，亦居中得正，故“大亨以正”。于人类历史发展而言，汤武革命，顺应历史发展之潮流，虽“革”而民从之，“革”而社会因此而得进步，此为“革而当”、“其悔乃亡”。《革·彖》颂扬了历史上“顺天应人”的汤武革命，认为其推动了人类社会历史朝向更加合理和美好的方向前进。所以，对于自然界的变化乃至于人类社会的历史进步，《彖》作者持一种肯定和赞赏的态度。

人不仅对宇宙天地和人类社会发展之规律要“随时”、“顺动”，还要通过人为的努力，积极进行人文建构，以与天德相合。如《观》之《彖》说：“大观在上，顺而巽，中正以观天下。‘观，盥而不荐，有孚颙若’，下观而化也。观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。”《观》上巽下坤，巽风坤地、有风行地上之象；于人类社会而言，则有展示美德、美行之义，别卦分上下、内外，于上下卦位论之，则《观》谓君有大观于上，民则下观而化；所谓“大观”，不离中正，有如《观》之

九五与六二，皆中正且有应。《彖》作者认为，天有四时不忒之神道，圣人以此神道设为教化，而民心服从，此天人合一之谓。又如《贲》之《彖》说：“贲亨，柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往，天文也；文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”《贲》由《泰》变而来，《泰》之上六居二为“柔来文刚”，九二居上为“分刚上而文柔”，刚柔交错、日月交错为天文，《贲》上艮下离，离为文明、艮为止，文明以止，意味着人类社会以文明作为归依之准则，此则为人文。通过观天之文，可以察时变；通过观人之文，可以之化成天下。《彖》还强调统治者能合于规律而行，则民悦无疆，可得其拥护。如《兑》之《彖》说：“兑，说也，刚中而柔外，说以利贞，是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳；说以犯难，民忘其死。说之大，民劝矣哉！”统治者能“悦民”，则民可以“劝”、可以“犯难”、可以“忘其劳”、“忘其死”。

与《彖传》相似，《象传》在强调人对规律顺从之同时，也要对规律进行积极、主动地把握。如对《坤》之初六，《小象》说：“‘履霜 坚冰’，阴始凝也；驯致其道，至坚冰也。”霜为冰之先声，其变化中有某种发展趋势，君子行事要以之为戒。《坤文言》对之进一步解释说：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。”社会历史中的种种福善祸殃，皆非一时之行，实有其由来，故社会与历史皆有其转变的过程和原因，《易》之功用就在于当福善祸殃尚未表现出来时，事先告诫人们从根源上予以培护或制止，促进各种善的形成、防止可能的种种祸患。又如《讼》之《象》说：“天与水违行，讼，君子以作事谋始。”《讼·象》认为，如何在讼未萌时息之使不起，君子就要于事之始而谋划之，周密安排之。《泰》之《象》说：“天地交，泰，后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”天地阴阳相交，方可以成“泰”，君子法天地阴阳相交和融之理，多则裁之、少则辅之，通过财成、辅相，使阴阳相和，成一和谐社会。以上这些例子，皆可说明《象》作者认为人可以通过主动发现事物变化之法，则豫为之备，从而趋吉避凶，成德成圣。

二 阴阳和合、上下相应的理想社会形态观

历史观探讨的一个重要问题，就是什么样的社会方可以构成为理想的

社会。理想社会之形态常常成为人们衡量社会历史发展、进步的重要标准。对此问题,《彖》、《象》等也作出了重要探讨。

对于一个社会和国家而言,什么情况下才是最理想的?对此,《彖传》的作者有所说明。如《泰》之《彖》说:“泰,小往大来,吉亨,则是天地交而万物通也,上下交而其志同也。内阳而外阴,内健而外顺,内君子而外小人,君子道长,小人道消也。”《泰》上坤下乾,坤阴而下,乾阳而上,阴阳上下相交,喻天地阴阳两气相通而万物得以化生,人类社会上下志通而同心同德,君子居内,小人被排除在外,故为君子道长、小人道消。如果一个国家、社会上下都能够同心同德,有才德的贤能之士能处于合适的位置,为国家、社会服务,此则为“泰”;那些对社会持敌视态度,或者只关注一己之私利而不顾社会之公益者,于此社会中不能构成其对他人、社会的危害,这当然可以算得上是一种理想的社会状态。对此较为理想的历史时期,人们要共同维护之,而不能蓄意破坏之,如果蓄意破坏,则是逆民心而动、逆历史潮流而动,将要受到历史的惩罚。如《比》之《彖》说:“比,吉也,比,辅也,下顺从也。原筮元永贞无咎,以刚中也。不宁方来,上下应也。后夫凶,其道穷也。”《比》上坎下坤,坎水紧附于坤地,故水、地为亲比之关系。《比》九五爻刚中居正,上下五阴皆亲附之,这表明国家、社会处于理想的时期,反侧不安之人于此之时亦来亲附。故《比》之《象》亦说:“地上有水,比,先王以建万国,亲诸侯。”《比》之水与地亲比无间之象,昭示统治者通过分封诸侯、亲近诸侯而得其助,天子与诸侯亲密无间,天下太平、安乐。但有一些逆历史潮流而动者蓄意破坏此亲和的大好局面,如此则必然得凶,其道至于困穷。高亨先生认为:“‘不宁方来,后夫凶’,疑是古代故事。《国语·鲁语》:‘昔禹致群神于会稽之山,防风氏后至,禹杀而戮之。’是其类也。”^①理想的社会,贤能之士能居得其所,发挥其重要的作用,国家、社会也能尊贤使能。如《颐》之《彖》说:“‘颐,贞吉’,养正则吉也。‘观颐’,观其所养也;‘自求口实’,观其自养也。天地养万物,圣人养贤以及万民,颐之时大矣哉!”《颐》有养之义,人类社会之“养”分成“自养”与“养人”两种情况,所谓“自养”,就是强调人要培养自己良好的德性;所谓“养人”,则是从整个社会、国家的角度来说,国家、社

^① 高亨:《周易大传今注》,齐鲁书社1998年版,第97页。

会要选拔贤能，要养贤以及万民，此乃得“养正”之道。

《象》对理想政治、理想社会亦有说明。如《临》之《象》说：“泽上有地，临，君子以教思无穷，容保民无疆。”《临》上坤下兑，兑泽与坤地紧临，此象喻君子与民亦紧密团结，君子容民、保民、教民，无有穷已；《观》之《象》说：“风行地上，观，先王以省方观民设教。”《观》上巽下坤，有风行地上之象，君王通过省方，观民风之不同，而施设不同的教化；《师》之《象》说：“地中有水，师，君子以容民畜众。”《师》卦坤地中有坎水，地能涵养水源，有如兵寓于民之中，统治者行仁政，平时容民畜众，战时则兵源充沛；其九二爻之《小象》说，“在师中吉，承天宠也。王三锡命，怀万邦也”，认为战争本身并不是目的，战争是为了天下和平，王者要有“怀爱万邦”的情怀；其上六之《小象》说：“大君有命，以正功也。小人勿用，必乱邦也。”治政当以“正”，“正”方有功，不能用小人，用之必乱邦。

与此相反，不理想的社会就有如《否》卦所说的情况，《否》之《象》说：“天地不交，否，君子以俭德辟难，不可荣以禄。”《否》乾上坤下，君之意不通于下，臣民之意不通于上，上下不通，其国将危。君子于天地不交，天下无邦之时，不与浊世同流合污。《否》之《彖》亦说：“否之匪人，不利君子贞，大往小来，则是天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子，小人道长，君子道消也。”《否》上乾阳升而上，下坤阴退而下，阳气上而不下、阴气下而不上，如此则阴阳两气不能正常相交，这就是天地不交而万物不能化生的情况；就人类社会而言，居上位的统治者不顾居下位之百姓的死活，而居下位的百姓也对居上位的统治者充满鄙夷、仇恨，其志各异，社会矛盾必然冲突尖锐，如此则天下大乱，无正常之社会秩序。于此社会中，谋求个人私利的小人得志，而忧天下公利的君子却被排斥于外，这当然可以称之为“小人道长、君子道消”之时。这样的社会，亦是乱世的表现。《明夷》卦所描绘的情况，亦是乱世的一个典型。《明夷》之《彖》说：“明入地中，明夷，内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。‘利艰贞’，晦其明也，内难而能正其志，箕子以之。”《明夷》上坤下离，为明入地中之象，光明被夷伤，故名“明夷”，社会一片昏暗；又坤为柔顺、离为文明，《明夷》有内文明而外柔顺之象，贤人于此乱世，只能法《明夷》而掩其明、不为世所用，艰难处之。虽其如此，其内在之文明并

不泯灭，如周文王蒙大难而柔顺处之，箕子处难而能正其志，他们内心所具之高尚情志，不为浊世所掩。《大过》之《象》也说：“泽灭木，大过，君子以独立不惧，遁世无闷。”《大过》上兑下巽，巽木沉于兑泽水中，为泽水灭木之象，喻船翻沉于水中；于人事言，社会天翻地覆，但君子有其坚定的价值信念，故虽面对乱世，仍然独立不惧，遁世无闷。而《困》之象也说：“泽无水，困，君子以致命遂志。”于困之时，君子不惜杀身成仁、舍生取义。

当然，对于危乱之世，君子亦不是无所作为。《剥》之《象》说：“山附于地，剥，上以厚下安宅。”《剥》五阴剥一阳，阳岌岌可危，君子处剥之时，观理之消息盈虚，通过向下培厚基础以安定社会、国家。而《夬》之《象》也强调说：“泽上于天，夬，君子以施禄及下，居德则忌。”认为统治者不能居德、亦即不施禄于下，如此则因无恩以及民，不能巩固统治之根基。君子的积极救世，为社会由乱趋治奠定了基础。于此过程中，不能急于求成，要顺其自然之势，有如《复》之《象》所说：“雷在地中，复，先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。”此至日为冬至，这一天阳气萌发，将可以用来消阴，但因其势力还弱，故闭之不用而待其盛。治理天下国家，于大乱之后，当休养生息，以恢复国之元气。当然，于盛世之时，亦要事先预防可能的祸殃。《既济》之《象》说：“水在火上，既济，君子以思患而豫防之。”虽“既济”，但仍然要思患而豫防之。如何预防？如《益》之《象》就说：“风雷益，君子以见善则迁，有过则改。”《益》上巽下震，风雷相得益彰，于人事言，好比君子得良师益友相助，则能见善而迁，有过则改；或如《损》之《象》所说：“山下有泽，损，君子以惩忿窒欲。”损去何物？当然是忿欲及各种不合于理的行为。

对于理想的社会存在形态，《彖》既强调其内在阴阳相感的重要性，同时也认为差异的存在亦是必要的。关于阴阳之相感通，如《咸》之《彖》说：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而说，男下女，是以‘亨利贞取女吉也’。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平，观其所感而天地万物之情可见矣。”《咸》上兑下艮，兑为少女、艮为少男，少男、少女容易相感，故《咸》其义在“感”。其所说之“感”，以《彖传》作者的眼光来看，既有以“同”而感，如圣人感人心之“感”；也有以阴阳之异而“感”，如人世间的男女相感。《咸·彖》于男女之相

感推而广之，得见天地感而生万物；更重要的是其强调圣人感人心而天下和平之义，认为此“感”带来了和谐、美好的社会。相感、相通并不等于相同。如《睽》之《彖》说：“睽，火动而上，泽动而下，二女同居，其志不同行。说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以小事吉。天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也，睽之时用大矣哉！”《睽》上火下泽，水火相睽异，但不能因“睽”之异而否认其志通之功，正如天地虽阴阳睽异，然阴阳作用恰可以发生万物；人世间男女虽睽异，然其志却可以相通，组成家庭、社会与国家。由此，《彖》作者认为，理想社会并不是消除差异而完全趋同的社会，理想社会中存在差异，但却因此差异而有和谐，和而不同的世界才是丰富多彩的。

三 仁义中立的理想历史人格

历史观要对历史人物进行评价，评价历史人物，需要一个理想的人格作为参照。《易传》非史书，它不直接臧否历史人物。但《易传》中，尤其是《文言》、《象》等，对于不同社会历史背景下的理想君子人格作出了富有特色的探讨，其中一些内容，可以对评价历史人物起借鉴作用。

关于君子的品格，《文言》解《乾》卦卦辞“元、亨、利、贞”，以之作君子必备的四德。《乾·文言》说：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰乾元亨利贞。”《文言》以首善为“元”，嘉美为“亨”，“利”为义之和，“贞”为事之本性。结合儒家的文化理念，仁可以统天下之善，礼可以嘉天下之会，义可以公天下之利，智可以一天下之动。故《文言》认为，《乾》之卦辞彰显出君子修养的四德标准，君子通过体“仁”就可以成为众人之楷模，行为合于“礼”就可以成就各种美德，在日常的修养中要通过利物来和于“义”，坚持正道以行事，就能够有智慧。如此，则可以称得上具备了《乾》卦“元亨利贞”四德。

对于君子在不同的历史环境下如何修养自己，《文言》也作出了具体探讨。例如，君子处于天下无道的乱世，该当如何？《乾文言》解《乾》卦初九爻说：“潜龙勿用，何谓也？子曰：龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遯世无闷，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”于无道的衰乱之世，有德行的君子要坚守自己的价值理

想，坚决而不可动摇，不能与浊世相妥协；虽不见用于世，亦无所惜、无所闷，不求时知，自信自立，无所悔恨。虽处无道之乱世，但还要行己所乐之道，凡不合于道者，则避之而不就。

如果君子有幸处有道之世，则要积极济世、用世。《乾文言》解《乾》卦九二爻说：“‘见龙在田，利见大人’，何谓也？子曰：龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。易曰：‘见龙在田，利见大人’，君德也。”君子济世、用世，需得有济世、用世的手段、功夫，《乾》卦九二阳爻居中，为“龙德而正中”者，二爻居地之上，代表时运方济、可以有所作为。如何作为方为有功？《文言》强调要行中道，君子所作所为要合于事物变化之时宜，同时又与经德达道不相违背，以此之德行，就是所谓的庸言庸行，则所施得其广博。

君子处社会变革之时，则要以天下为己任，强健不息，通过忠信立德，言行有信，取信于民。事物的发展有其不易的法则，君子要积极探讨此法则，以备民用。如《乾文言》解《乾》卦九三爻说：“‘君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎’，何谓也？子曰：君子进德修业。忠信所以进德也，修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”九三爻居下卦之上、上卦之下，处于上下卦交接之际，为社会变革之时，变革向何处去，尚不明朗，有待君子的努力，此时为多凶多惧之时。社会处于变革、不安之中，君子于此时无论是修养自己的德性还是济世，皆要忠信、立诚，因时而动，多承担社会之重责，劳而不伐，探索事物和社会变化的趋势与规律，对之作出预见，并积极准备，于实践中锲而不舍，将事业推向成功。

事业成功之时，君子当该如何行动？《乾文言》解《乾》卦九五爻说：“‘飞龙在天，利见大人’，何谓也？子曰：同声相应，同气相求，水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”九五居中得正，上下所比、所应皆阳爻，喻得众君子所助，故能同声相应，同气相求，得道多助，成就伟业。但于此时，亦要高度警惕，正如《乾文言》解《乾》卦上九爻说：“‘亢龙有悔’，何谓也？子曰：贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”虽位处世俗所谓之高，但所行不得民心，不能纳贤用能，动而有悔宜矣。原因何在？亢极而不能和之故。

我们亦可看到,《乾文言》还将《乾》卦六爻看作是君子成德、居业整个过程的写照,于其中提出不同时段应该注意的问题。所谓“‘潜龙勿用’,下也。‘见龙在田’,时舍也。‘终日乾乾’,行事也。‘或跃在渊’,自试也。‘飞龙在天’,上治也。‘亢龙有悔’,穷之灾也。‘乾元用九’,天下治也。”初九潜龙勿用是因其位居下,不得展示之机会;九二见龙在田,时位相较于初九有了根本性的改变,君子有机会展示自己的才德;九三终日乾乾,为君子行事之态度;九四或跃在渊为君子自试其才与德;九五得时得位,君子可以由修身至于齐家、治国、平天下。上九之亢,警戒君子不能使自己的才德穷尽。用九喻君子居德而修其业,无所偏私,一任以诚,故可以成德于天下。对有美德、美行之君子,其具体修养做功夫,《文言》亦有所介绍。《乾文言》谓:“潜之为言也,隐而未见,行而未成,是以君子弗用也。君子学以聚之,问以辩之,宽以居之,仁以行之。”君子如果德性修而未成,则要学之、聚之、辩之、居之、行之。君子学而致于“大人”,则德业成就,所谓:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎!况于鬼神乎!亢之为言也,知进而不知退,知存而不知亡,知得而不知丧。其唯圣人乎!知进退存亡而不失其正者,其唯圣人乎!”“大人”、“圣人”,其德与天地合,故能无方无体,先天后天而行皆可不违,顺理以行,则不失其正。《坤文言》也提出:“君子敬以直内,义以方外,敬义立而德不孤。”认为君子要内外兼修,内则诚敬以直,外则合于义而行,方正其行,则必得同志之拥护。

近现代著名经学大家章太炎先生评章学诚《文史通义》“六经皆史”之观点,说:“‘六经皆史也’,这句话详细考察起来,实在很不错。在《六经》里面,《尚书》、《春秋》都是记事的典籍,我们当然可以说它们是史。《诗经》大半部是为国事而作,像歌谣一般的,夹入很多,也可以说是史。《礼经》是记载古代典章制度的,在后世本是史的一部分。《乐经》虽是失去,想是记载乐谱和制度的典籍,也含史的性质。只有《易经》一书,看起来像是和史没关,但实际上却也是史。太史公说:‘《易》本隐之以显,《春秋》推见以至隐。’引申他的意思,可以说《春秋》是胪列事实,中寓褒贬之意;《易经》却和近代‘社会学’一般,一方面考察古来的事迹,得着些原则,拿这些原则,可以推测现在和将来。简单说

起来,《春秋》是显明的史,《易经》是蕴着史的精华的。”^①章先生此论,亦适合于《易传》各篇。

第二节 《周易·系辞》的历史观

一 一阴一阳之谓道:宇宙自然和人类社会历史发展的根本原因

“一阴一阳之谓道”是《周易·系辞传》中非常重要的一个观点,在中国哲学史上影响深远。自《系辞传》提出这个哲学命题之后,历代的易学家、思想家都对其作出阐释,以此来构建自己的哲学体系。如有的哲学家将“一阴一阳之谓道”解释为“道”即是“一阴一阳”,一阴一阳之外无道的存在;也有哲学家认为“一阴一阳之谓道”,意味着一阴一阳是道之用,道是本体,通过一阴一阳,可以上达到道;或者认为道是理,一阴一阳是气,理气不是一物,而是两物;还有的哲学家认为,“一阴一阳之谓道”可以解释为阴阳相和、“无阴无阳”方是道的存在。如此等等。

我们认为,《系辞传》提出“一阴一阳之谓道”,对自然和人类社会历史发展的根本原因作出了探讨。其云:

一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之仁,知者见之谓之知,百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。^②

《易传》是解释《易经》的著作。“一阴一阳之谓道”,就筮法而言,指的是阴阳二爻不能孤立存在,有阳则有阴,阴阳是相对待而存在的;就自然和人类社会的发展而言,这个命题表达了这样一层含义,即天地自然、人类社会的任何事物,都存在着矛盾着的两个对立面即阴与阳,阴阳就是事物变化和发展的根本动力和原因。“一阴一阳之谓道”不仅意味着宇宙天地万物和人类社会普遍存在着矛盾的对立,这种阴阳的对立贯穿于万事万物之中,是它们所普遍具有的共同属性,而且这种阴阳的对立即是宇宙间的普遍规律,也就是道。所以,《系辞传》提出,天地间万物都承

^① 章太炎:《国学概论》,上海古籍出版社1997年版,第18—19页。

^② 《周易·系辞上传》。

继有此“一阴一阳”矛盾对立的性质，就可以称之为“善”，具备此“一阴一阳”的矛盾对立就是“性”。

对于事物所普遍具有的这种“一阴一阳”的矛盾对立，《系辞传》认为很少有人能够对之有一个全面的认识。故仁者只看到事物矛盾的一个方面，就把它叫着仁；智者只看到事物矛盾的另一方面，就把它叫着智。其实，百姓每天的日用都离不开道之“一阴一阳”，只不过不能明确知道此而已。

在《系辞传》中，“一阴一阳”还表明宇宙自然和人类社会普遍存在着阴阳矛盾的交替、转化。

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之，谓之神。^①

在事物的发展过程中，有开有阖，阖即是关闭，可以《周易》坤卦之义来表示；开即是开启，可以《周易》乾卦之义来表示。事物的一开一阖，一闭一启，这就是变化。这种变化不会有穷尽，可以使世界万物处于“通达”的状态。

宇宙自然和人类社会是不断地变化、发展着的，《周易》卦爻的变化可以表征这种现实的变化。《系辞》认为，《周易》卦爻在六个爻位上“周流太虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”。所谓“周流”、“无常”、“相易”、“不可为典要”、“唯变所适”，都说明事物的发展变化是无时无刻不存在的，没有恒常不变的事物。事物变化最根本的原因就是一阴一阳矛盾的相互交替与转换。所谓“一阖一辟谓之变”，一阖一辟也即是一阴一阳。阴可以转化成阳，阳也可以转化成阴，阴阳转化的不断交替，就形成了世间万物的变化与发展。

阴阳的相互作用，有显现出来作为现象存在的，也有隐藏起来作为功能而存在的；有有形的，也有无形的。但不管是显象存在的，还是隐藏起来的；不管是有形的，还是无形的，都离不开一阴、一阳。一阴一阳的作用，可以为人所看见的称之为象，有形体的可以称之为器，人们制成器具

^① 《周易·系辞上传》。

而使用之，可以称之为效法。百姓们的日常生活都需要用到它。《系辞传》说：

显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业，至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。^①

《系辞传》指出，一阴一阳的相互作用，显示出其造化万物的功绩，但其作为却深藏不见；鼓动万物生长而不居为己功！一阴一阳作用产生天地万物，万物变化日新，这种富有万物可以称之为大业，日日更新可以称之为盛大德业，生生不息可以称之为变易。万物是永恒变化并不断更新的，变化的根本原因就是事物阴阳矛盾的交替和相互作用。其中，使万物成显象存在的是代表阳的乾道的功能，辅助、效法乾之道的就是代表阴的坤道的功能。阴阳矛盾的对立、转化及其相互作用，是宇宙自然和人类社会变化、变化的普遍规律。宇宙自然和人类社会所存在的一阴一阳之变化，并不是无规律可循，《系辞传》认为，阴阳的变化莫测就是神，通过穷极《周易》卦爻变化之理，就可以把握这种阴阳变化的规律，从而推测、判断事物未来的发展。通达这种阴阳的变化，就是人事的作用。

是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民，谓之事业。^②

有形之上的无形指的是事物变化的法则和规律，有形的事物可以称之为器具，自然的变化、人为的裁制，可以称之为变易；顺事物之性，推而行之，这就是通达；把变通的功效施之于天下的人民，这就可以称之为事业。

“一阴一阳之谓道”的命题，反映了《系辞》作者对于宇宙自然和人类社会所存在的阴阳矛盾对立的分析，事物所具有的阴阳矛盾对立、转化、交感和相互作用，使得宇宙自然和人类社会处于永不停息的发展过程

^① 《周易·系辞上传》。

^② 同上。

中，这是事物变化、发展的根本原因之所在。这种阴阳矛盾的普遍对立、发展就是“道”。“道”既是阴阳变化、发展的规律，其本身也是一个矛盾着的、不断变化着的过程。《系辞传》关于“一阴一阳之谓道”的命题，对于宇宙自然和人类社会历史发展的动力、根本原因作出了探讨，描绘了一幅生生不息的宇宙自然和人类社会发展的历史图景。

二 穷则变，变则通，通则久：历史变化、发展的状态

《周易·系辞传》中还提出“易穷则变，变则通，通则久”的思想，表达了《系辞传》作者对于事物变化、发展状态的理解和认识。其云：

神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变使民不倦，神而化之，使民宜之。易穷则变，变则通，通则久。^①

《系辞传》通过对历史的考察，认为在包牺氏、神农氏之后，黄帝、尧、舜等圣王兴起，他们在继承前人已有文明成果的基础之上，改变旧器具的功能，使之进一步增加新的功能，老百姓从中皆得到新的利益；不仅如此，他们还教导百姓巧妙地运用这些器具，使天下人皆得到好处。

《系辞传》认为，所谓“易穷则变，变则通，通则久”，就是说，事物发展到了穷尽之时，则要对之加以改变；事物改变之后，则会重新达到通达无碍的状态；事物总是不断地处于通达无碍的状态，则会生生不已，长久存在。具体说来，所谓“穷则变”，是说事物发展到一定的阶段，就可能会走向极端；事物走向极端，并不意味着事物就不再向前发展了；因为事物发展到穷极，就会产生变化，从而可以开辟出一条新的发展路径。在自然界，太阳升到最高处，就开始下降；月亮圆了之后，就开始亏欠，日月的运行，盈虚消息，是永不会停息的。人类社会的发展也是如此。《系辞传》对人类社会的发展历史进行了考察，指出人类历史因为不断变易而发展、进步。

上古穴居野处，后世圣人易之以宫室……古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易以棺槨……上古结

^① 《周易·系辞下传》。

绳而治，后世圣人易之以书契。^①

《系辞传》认为，上古时期的人类，只能住在野外，或者在洞穴中生活，这是很艰苦、很原始的生活方式；后来的人们对之加以改进，修造了宫殿、房屋，可以很好地为人们遮风挡雨，人们不再需要住在野外的洞穴中，这就体现了变易的进步性。古代的人类，其丧葬之事比较粗野，把先祖的遗骸随意放在野地中，或仅只以树枝等遮掩一下；后来的人们对之加以改进，制作了棺、椁来埋藏死者，文明程度较之以前，有了很大的提高。古时候的人们只能通过打绳结来记事，很不方便；后世的人们则发明了文字、书契，这又是一个进步。所以，事物是不断发展的，事物发展到穷极之后，就会有所改变，改变之后，则开始新一轮的发展。由此，《系辞传》的作者在这里表达的不仅是简单的变易思想，在这种变易中，有进步的性质。历史不仅是变化，更是进步。人类社会历史的变化、发展，体现出了一种不断向上的进步性质。

所谓“变则通”，是说事物发展到极端，穷极之后，只有通过变化，才能使事物通达无碍。“通”与“穷”是相对待的，“往来不穷谓之通”，“通”便意味着不“穷”。事物因为不断变化、发展，也就不可能永远处于穷极之时，“穷”就可能朝“通”转化。

所谓“通则久”，是说事物只有通达，才能保持长久。“通”意味着事物以及事物内部阴阳各方达到一种矛盾的协调、平衡状态。例如，《周易》的《恒》卦之所以为“恒”，其原因之一就在于这一卦中，震阳处上，巽阴处下，刚上则柔下，刚柔皆得其所；且这一卦中上下六爻阴阳皆相应。由于这一卦中，阴阳皆处于一种协调、平衡状态，如其卦意为“恒”。“恒”有“久”之意，恒久之所以可能，是因为事物阴阳矛盾各方都处于恰当的位置，并且彼此能相互沟通，相互呼应，这样便能“久”于其道。

“通则久”还反映出一种独特的变化观。《系辞传》认为，在变化的过程中，既有“革故鼎新”的革命，也有“通则久”的“恒久”之道。革命意味着矛盾的一方吃掉另一方，“通则久”则是要达到阴阳各方面的平衡与和谐。这种平衡与和谐，并不是说事物的发展过程中存在着一种阴

^① 《周易·系辞下传》。

阳的绝对平均状态。阴阳本身就意味着事物是不可能绝对平均的，阳之所以为阳，就在于它居于主导的地位；阴之所以为阴，就在于它居于从属的地位，但阴阳可以有一种平衡，有一种和谐。只有在这种阴阳和谐、平衡的状态下，事物才可能恒久。

《系辞传》认为，事物的变化、发展中，有一种恒久不变的、具有规律性的存在，它贯穿于事物的变化、发展之中，始终发挥着作用。但它只有通过事物变化、发展才能显示出来，这也是“通则久”的意蕴之一。因此，宇宙天地和人类社会中存在着一种恒久的、理想的发展状态，事物变化发展虽然在某种程度上可能会偏离它，但终究总是要复归于它。但这种复归不是在本来意义上的循环，而是在发展、进步意义上所达到的更高层次的阴阳和谐。

三 穷神知化，德之盛也：人可以认识、理解历史的变化和发展

《系辞传》认为事物的变化、发展永远不会有止境，这种变化、发展是有其规律的。其云：

天地之道，贞观者也；日月之道，贞明者也；天下之动，贞乎一者也。^①

天地之道，恒常地表现出来，以显示给人看；日月之道，恒常地显示光明以示人；天下的事物变动无穷，也有恒常的规律。《周易》可以帮助人们理解、认识这种恒常的变化规律。

易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违；知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱；范畴天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知。故神无方而易无体。^②

^① 《周易·系辞下传》。

^② 《周易·系辞上传》。

《系辞传》认为,《周易》的道理与天地之道相符合,所以它能普遍地包括天地之道在内。作《易》的圣人们抬头观察天之文,低头观察地之理,因此可以知道天地间事物有形与无形的原因;通过考察事物的开始、总结事物之终止,所以能理解生与死的道理;人禀赋天地间之精气,聚而为形体,灵魂离开形体而游荡则起变化,神是精气的凝聚,鬼是精气的消散,人因此也能知道鬼神的情状。

所以,对于事物变化、发展的规律,人通过“穷神知化”,可以理解和认识它。不仅如此,人通过对事物变化、发展规律的理解和认识,还能够达到一种驾驭天地万物变化的理想状态。例如,《系辞传》认为,圣人的活动可以同《易》相准,与天地之道相符合,所以能不违背天地之道;圣人的智慧遍及于万物,他们有救济天下群生的德行,所以,他们没有过错;圣人的德性遍达四方而不放纵,知道天命,安于天命,所以没有忧虑;安于所居,厚于仁德,所以能博爱;模仿、效法天地之变化而不超出此变化之外,普遍地帮助万物成长而无所遗漏,理解昼夜之道的变化而有智慧。故圣人的作为,神妙而无固定的方所,变易而无固定的所在。圣人是人中智者,他能理解事物变化、发展的规律,从而驾驭自然和人类社会的发展,使之朝理想的目标前进。

《系辞传》还强调,《易》所表达的事物变化发展的规律,简单而易行。

夫乾,确然示人易矣;夫坤,隤然示人简矣。爻也者,效此者也,象也者,像此者也。爻象动乎内,吉凶见乎外,功业见乎变,圣人之像见乎辞。天地之大德曰生,圣人之大宝曰位,何以守位曰仁,何以聚人曰财,理财正辞、禁民为非曰义。^①

子曰:乾坤其易之门邪?乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。^②

《周易》中,乾,就代表刚健的意思,很平易,人们易于了解它;

① 《周易·系辞下传》。

② 《周易·系辞上传》。

坤，代表着柔顺的意思，很简易，人们也易于了解它。乾、坤所代表的阴阳是事物变化的根源。其中，乾指的是阳性的事物；坤指的是阴性的事物。阴的德性与阳的德性相配合，阴爻与阳爻相配合，各有其体，以体现天地之度数，以通达神明之德性。

《周易》之卦爻，就是效法乾、坤阴阳之变的，《周易》之卦象，也是模拟此变化之象的。变化非常简单，就是一阴一阳的相互作用。《周易》卦爻象在一卦之内变动不居，其所表达的吉凶含义则在《周易》之外、在人类社会的实践中显示出来，它的功业在这种变化中得到了充分体现，圣人对这种变化规律的说明则通过卦辞表达出来。

《系辞传》认为，《周易》表达了天地和人类社会发展的规律，圣人法之可以趋吉避凶，使国家得到治理。天地最大的德性在于它们的生生不已，而《周易》阴阳爻象“周流六虚”的变化就能表征这一点；圣人最可宝贵的在于他们所处的势位，阴阳爻在《周易》一卦中所处的六爻位置可以说明这一点。圣人怎样才能保持这种尊贵的势位？要通过实行仁爱的统治。怎样才能将百姓聚集在自己的身边？要通过财富；增长财富、端正言辞，禁止百姓从事非正义的活动，这就是义。

圣人作《易》，来模拟天地万物变化的规律。《易》又是通过什么来模拟天地万物变化的规律呢？《系辞传》认为是通过“易象”的形式来表达这种变化的规律和道理。

是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。极天下之赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞，化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎其人，默而成之，不言而信，存乎德行。^①

所谓易之象，就是圣人观察到天下繁杂众多的事物情状，而模拟它们的形状与内容，以一种合适的易象来象征事物的特征，这就是“象”。圣人看见天下事物的变化，观察它们相交与相通的联系，以实行适时的制度；在这个过程中，附之以说明的言辞，以判断事物的吉凶，这就是

^① 《周易·系辞上传》。

“爻”。对天下繁杂众多的事物之情状进行细致的说明，这是通过“卦”来实现的；通过卦“辞”来实现鼓动天下人和天下事物的运动和变化。圣人顺自然变化之所为，并加以人为的裁制，推动事物向前发展，这就是变化、这就是通达。这种作为是神妙莫测的，只有圣人才能理解掌握它，使之明白、清楚，从而参赞天地之化育。

《易》有“易”之道，何谓“易之道”？《系辞传》云：

危者使平，易者使倾，其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎。此之谓易之道。

子曰：危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也。是以君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。^①

《系辞传》认为，使危惧者知道平易是可能的，使慢易、懈怠者知道颠覆是可能的，这就是“易道”的思想实质。危险产生于安于其统治之地位，灭亡产生于力图保存其存者，混乱之后也可能重新恢复治理。因此，君子在安定的时候而不敢忘记危亡，在生存的时候而不敢忘记灭亡，在天下大治的时候而不敢忘记混乱，这样，就可以身安于其位而国家可以得到保存。变易之道甚为广大，任何事物都不可能超出变易之道之外，在事物变化的整个终始过程中都小心谨慎，这样就可以没有过错。这可以称之为“易道”的精神。

子曰：天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者，屈也；来者，信也；屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也；龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。^②

所以，《系辞传》认为，天下之事有其发展规律，天下事物所遵循的

① 《周易·系辞上传》。

② 同上。

规律是相通的，而实现此规律的方式、途径是不同的；目的是一样的，达到目的的手段则多种多样。自然界的变化有其规律。正如太阳下去了，月亮升上来了；月亮下去了，太阳则升上来了。这种日月的相互推移就产生了光明。寒冷过去了，则暑热来了；暑热过去了，则寒冷来了，寒冷与暑热相互推移则岁月就形成了。过去的称之为屈，来到的称之为伸展；屈伸相互感应，其功用便产生了。蛾之幼虫弓着身体，目的是求得伸展；龙蛇潜伏起来，目的是保存自己；人们精研事物的变化之道，达到神妙的境界，目的是为了应用；人们通过知晓事物的变化之道，是为了便利自己的日常生活，安定自己的身心，以提高自己的德性。如果说在此之外，还有什么别的目的，这就是不可知的了。人们穷究事物的神妙，认识事物的变化，就能达到一种最高的德性。

总之，《系辞传》所表达的历史发展观认为：阴阳的矛盾对立、相互感应是宇宙自然和人类社会发展的根本动力和原因；事物在阴阳的相互作用下，不仅产生变易，这种变易还有一种进步的性质；阴阳变易是普遍的现象，《易经》是探讨事物变化规律的经典，人们通过“穷神知化”，可以理解和认识事物变化、发展的规律，从而能驾驭宇宙自然和人类社会的发展，提高自己的德性，做自然和社会的主人。

第三节 《周易·序卦传》的历史观

《序卦传》通过对《周易》卦序、卦义的探究，也阐发了丰富的历史哲学观念。它根据卦名立义，探讨了《周易》六十四卦之间的关系，认为卦与卦之间的逻辑演进反映了一个不断展开的历史过程，这个历史过程或相因而顺进、或相反而逆转，无有穷尽。

《序卦》在论《周易》卦序之相因、相承时，提出了丰富的关于自然和社会历史演进之过程的思想。如其云：“《需》者，饮食之道也。饮食必有讼，故受以《讼》，讼必有众起，故受之以《师》；师者众也，众必有所比，故受之以《比》；比者比也，比必有所畜，故受之以《小畜》，物畜然后有礼，故受之以《履》。”这段对《周易》卦序的解说，实则提出人类历史发展的进程从饮食之道才算真正得以展开。由于物质生活资料的不均、生存的压力，获取生活必需品成为首要的历史使命，故《屯》、《蒙》之后接《需》；对物质资料的无尽需求，导致人群中产生争讼，有

无情的争斗和倾轧，故《需》后接《讼》；由《讼》而有利益的两端，形成了不同的利益集团，即有所谓《师》之“众起”；“众起”之所以能得以维持，因其中有《比》，“比”是一种相似性，而且主要是一种利益的相似性；利益相似的人群形成一较稳定的社会集团，故《比》后必有《畜》；根本利益一致的利益集团，其内部不免还有多样性、差别性存在，为了维护此多样性、差别性的利益集团的整体利益，需要“礼”来规范，因为各种不平等和差异的过度尖锐可能导致“众起”、相“比”的利益集团分崩离析，故要确立“礼”来调整、协和各种不平等、各种差异性，使社会达到理想的“和”的状态，故《畜》后继之以《履》，《履》即“礼”也，《履》而后有《泰》以“礼”来规范社会，才有安泰。“礼”作为一种政治制度、社会规范，实是源自于人们获取生活必需品的生存压力。在这里，《序卦》作者用经济的问题来说明社会历史发展问题，经济问题成为各种社会历史问题的基础。但是，正如《序卦》作者所认为的，“物不可以终通”，因此，在《泰》之后，必相继以《否》。故《序卦》论卦序，除相因、相承的关系之外，亦有“相反”的关系。这种“相反”，看起来是一种倒退，但历史却于此倒退中，又在酝酿新一轮的发展。所以，“《泰》者，通也，物不可以终通，故受之以《否》。物不可以终否，故受之以《同人》”。《泰》为通达之极致，但《泰》至于极，如果不能“安而不忘危”、“居安思危”，历史就可能向其相反的方向发展，由此而有《否》，《否》即不通。《序卦》的作者认为，物不可能始终通达，但是，物也不可能始终否塞不通，故《泰》之后虽有《否》，但《否》之后则可以受之以《同人》。在此基础上，《序卦》的作者提出“物不可以终穷”的观点，并安排《未济》为《周易》六十四卦终末一卦，来说明历史的进程是不可能停止的。这表达了一种深厚的、生生不息的宇宙自然、人类历史发展观。

近现代学术界，从社会进化眼光来看待《周易》卦序者，大经学家章太炎，当是其中杰出的一位。他说：“《传》曰：‘夫易彰往而察来’，‘开物成务’。六十四序虽难知，要之记人事迁化，不越其绳，前事不忘，故损益可知也夫……庶虞始动，其象曰‘屯’，其彖曰‘宜建侯而不宁’。侯则草昧部族之首，鹑居谷食，上如标枝，而民如野鹿者也。当是时，民独知畋渔，故其爻曰：‘即鹿无虞，惟入于林中。’婚姻未定，以劫略为室家，故其爻曰：‘匪寇婚媾。’……受之以‘蒙’，杂错质文之间，始有

娉女，而爻称‘内妇’、‘克家’。初作娉者，略知买奴婢，故其爻曰‘见金夫，不有躬’也。受之以‘需’，‘君子以饮食燕乐。’农稼既兴，民之失德，乾糲以愆，而争生存、略土田者作，故其次‘讼’。小讼而曹辩，大讼用甲兵，是以行‘师’，所谓‘丈人’者，众之所归往也。众有所‘比’，同征伐，共逸劳，故其伦党搏而不溃，其卦曰‘不宁方来，后夫凶’；象曰‘先王以建万国，亲诸侯’。盖黄帝、大禹合符会契之事也。‘屯’之建侯，未有王者，其侯酋豪。‘比’有假王，纲纪已具，城郭都邑已定……‘讼’以起众，‘比’以畜财；军在司马，币在大府。有军与币，而万国和亲，觐威不用，故其象曰‘懿文德’。受之以‘履’，帝位始成，大君以立，由是‘辩上下，定民志’……其道犹‘泰’，浸以成‘否’。斯亦懿文德、辩上下之所驯致。济‘否’者，平其阶位，故曰‘同人’，‘君子以类族辨物’。宗盟之后，异姓其族，物细有知，诸夏亲昵，狄戎豺狼者，而族物始广矣。故‘同人于宗’曰吝；‘于郊’、‘于门’，然后其无悔咎也。此九卦者，生民建国之常率，彰往察来，横四海而不逾此。”^①章太炎先生认为，《周易》卦序体现了一种历史进化的过程，如《屯》代表文明未开的草昧之世，民如野鹿，以畋渔为生计，婚姻未定、以劫掠为家室；至于《蒙》，始有婚娉，奴隶之买卖亦开始有了；《需·象》云“君子以饮食宴乐”，则表明农稼之业已发展起来，故可以“饮食宴乐”；然物质有限，争夺时有发生，故进入《讼》之时期，“讼”之大，非有甲兵无以解决，如此则有《师》，《师》为众，非《比》无以成众，众起则建立起国家机构，所谓“纲纪已具”，“城郭”、“都邑”遍地开花，“军在司马”，“币在大府”，有军与币而万国和亲；国家建立后，其运有《泰》、《否》，“同人于宗”则吝，“同人”于“郊”、于“门”则吉。章太炎先生认为，《周易》之卦序，实对人类历史进化之过程、规律作出了说明。

近现代易学大家杭辛斋先生亦探讨过《周易》之卦序，认为其中蕴涵有宇宙世界和人类历史进化之规律。其云：“我国书史纪事，断自唐虞，而《易》则始于羲皇，至羲皇以前之事，于文史罕征……更以考之吾《易》之卦象，则文王所序，固已将世界开辟以来，逐渐进化之次序，已列举无遗，与西人进化史所述，不但大致相同，且其爻象之显著，俨如图绘，有不待

^① 章太炎：《章太炎全集》（三），上海人民出版社1984年版，第380—381页。

繁言而解者。”^① 对于中国近现代社会历史翻天覆地的变化，杭辛斋先生认为《周易》序卦已将其规律揭示出来，所谓：“今日物质文明，已遍胜于一时，则此后必将由物质而更求精神；官治之痛苦，已遍喻于人民，则此后必将由官治而进于自治。此可得而言者也。”“征诸诸象，自《蛊》以后，《临》、《观》、《噬嗑》、《贲》、《剥》、《复》六卦，皆乾阳潜伏，则此时之世界必将以柔胜刚，以弱制强，而女权亦必扩张，此则可断言者也。”^② 杭辛斋先生认为，《周易》六十四卦之卦序，实涵藏有宇宙世界和人类社会历史进化的规律，此为颠簸不破之真理，关键人不能识之而已。他认为据此可以对人类社会发展的未来作出展望，并以之作为行动之指南。

郭沫若先生也认为《周易》的卦序安排，其中有其深意，《序卦》的作者通过对《周易》卦序之义的阐发，表达了一种唯物的历史进化观。关于自然、社会的历史发展过程，《序卦》提出：“有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子。有父子，然后有君臣。有君臣，然后有上下，有上下，然后礼义有所错。”郭沫若认为，“人类社会的进化就是由这样相反相成的两对立物先先后后产生出来的。在母系社会，只有夫妇，没有父子的关系。在父系社会国家未成立以前，只有父子，没有君臣的关系。所以国家是逐渐产生出来的，礼仪也是逐渐产生出来的。”^③ 对于人类社会具体的历史演化进程，郭沫若认为《序卦》的阐释也非常精彩，他说：“《易经》的卦名次第……这是一个唯物的社会进化观……我们看他把万物的生成归于天地的对立，把国家的成立归于人众因食物的斗争，这已经和‘天造草昧’，‘天生蒸民，作之君’的见解是完全不同的。师众之所比集，大概就是原始公社社会——国家的雏形；物立然后有礼，大概就是国家的刑政的开始。由国家与国家的对立，暂时虽然得着小康，结果终归于互相兼并，于是由小国而集成大国。到这时候才有种种分功易事的经营，产业上大有可观，所以才渐渐生出文化的装饰出来。这是由野蛮进入文明的畛域，天下太平了。但是太平的时期终竟有穷尽的时候。为什么终竟有穷尽的时候呢？大约就是

① 杭辛斋：《易契》卷四。

② 同上。

③ 郭沫若：《中国古代社会研究》，《郭沫若全集》第一卷，人民出版社1982年版，第73页。

因为社会的内部是含着矛盾……一切事物就是这样，泰必否，否必泰，亨必剥，剥必复，一切都有个尽头，一切都在画着连环扣，但这连环是愈画愈大的。”^①郭沫若为什么说《序卦》表达了一种唯物的进代历史观呢？我们看到，关于历史演化的动力，《序卦》的作者将之归于自然和社会内部自身所存在的对立和矛盾；不仅如此，物质资料的生产与分配，在《序卦》作者看来，在社会历史发展中也具有基础性的地位，由野蛮进入文明，由人群至于社会、国家，再到礼仪文化、刑政礼治等上层建筑皆与之相关；社会历史，就其过程而言也是不断发展的历程，因社会内部的矛盾，历史发展泰而否、否而泰，亨而剥、剥而复，生生不息，无有穷尽。

关于《周易》卦序所体现的历史观，胡朴安先生著《周易古史观》，认为：“《乾》、《坤》两卦是绪论。《既济》、《未济》两卦是余论。自《屯》卦至《离》卦，为草昧时代至殷末之史。自《咸》卦至《小过》卦，为周初文、武、成时代之史。”^②他本《序卦》之说，于古史立场而解说《周易》，认为：“《屯》卦，是草昧时代建立酋长之事；《蒙》卦，是酋长领导民众而教诲之之事；《需》卦，是教导民众耕种之事；《讼》卦，是民众争夺饮食而讼之事；《师》卦，是行师解决两团体互相争斗之事；《比》卦，是开国之初，建万国亲诸侯之事；《小畜》卦，是建国以后会猎之事；《履》卦，是以履虎决定履帝位之事；《泰》卦，是履帝位以后巡狩朝覲之事；《否》卦，是天子失德，诸侯不朝之事；《同人》卦，是民众聚会，谋覆共主之事；《大有》卦，是惟一人为之长，组织民众之事；《谦》卦，是会合民众，教以稼穡之事；《豫》卦，是建侯行师，检阅军队之事；《随》卦，是《大有》之民众，随《豫》之侯以行征伐之事；《蛊》卦，是征伐归来，教民众以孝之事；《临》卦，是君主登位临民之事；《观》卦，是以神道设教之事；《噬嗑》卦，是用狱治民之事；《贲》卦，是男女会聚，结为夫妇之事；《剥》卦，是洪水为灾，庐舍剥毁之事；《复》卦，是因水灾迁徙，复其故业之事；《无妄》卦，是新居始定，未甚安宁之事；《大畜》卦，是以田猎济耕种之穷之事；《颐》卦，是以耕种自养之事；《小过》卦，是改土穴为房屋，建筑房室之事；《坎》

① 郭沫若：《中国古代社会研究》，《郭沫若全集》第一卷，人民出版社1982年版，第72—73页。

② 胡朴安：《周易古史观·自序一》，上海古籍出版社2005年版，第7页。

卦，是因建筑房屋，掘土所成之坎，蓄水设险以守之事；《离》卦，是坎上置篱，以巩固防御之事；《咸》卦，是男女正式婚姻之事；《恒》卦，是夫妇正居之事；《遁》卦，是择邻迁徙之事；《大壮》卦，是努力生活之事；《晋》卦，是扩充国力之事；《明夷》卦，是文王蒙难之事；《家人》卦，是组织家庭之事；《睽》卦，是一夫多妻之家庭乖睽之事；《蹇》卦，是诸侯皆来决平之事；《解》卦，是文王决平诸侯讼狱之事；《损》卦，是文王节俭自损之事；《益》卦，是损己益人，文王得民心之事；《萃》卦，是会聚众家庭立祖庙之事；《升》卦，是萃功告成，民众上升为国尽力之事；《困》卦，是南征受困之事；《井》卦，是推行井田之事；《革》卦，是周革殷命之事；《鼎》卦，是周革殷命以后，正位之事；《震》卦，是正位以后，自治以治民之事；《艮》卦，是迁徙殷顽，使之各安其土之事；《渐》卦，是殷顽迁徙以后，教以组织家庭之事；《归妹》卦，是殷贵族之女，归于男家之事；《丰》卦，是扩大殷顽组织家庭之事；《旅》卦，是殷顽不安其居，散而羁旅于外之事；《巽》卦，是羁旅于外之殷顽，顺时而入之事；《兑》卦，是殷顽来归，说以劝之之事；《涣》卦，是教殷顽立祖庙之事；《节》卦，是立祖庙以后，教以礼文有节制之事；《中孚》卦，是会聚殷顽田猎示信之事；《小过》卦，是顽民自猎之事。”^① 在胡朴安先生看来，《周易》六十四卦整个就是一部中国上古历史的展开，除《乾》、《坤》、《既济》、《未济》外，其余六十卦，每卦皆反映了一个历史时期人们的主要历史活动，同时也提出了这一历史时期人们的历史使命，以及完成此历史使命所应该承担的历史责任。

应该说，《易传》各篇章确实提出了一个较为完整的历史发展观念。比如，在自然演化史观方面，《彖传》以乾元、坤元为万物所以生、所以成的根源，万物之生成有赖于天地之交感，天地有盈虚消息，人类社会也有变革，从天地万物到人类社会，其消息盈虚都是有规律的，这种规律可以为人所认识，人在实践中可以效法之。其他如《系辞传》、《说卦传》、《象传》、《文言传》、《杂卦传》等对《周易》原理、卦象、卦序的探讨，对社会政治、历史和人生的关注，其中亦有不少历史观的思想。

^① 胡朴安：《周易古史观·自序一》，上海古籍出版社2005年版，第5—7页。

第二章 汉代象数易学中的历史哲学

——以《京氏易传》、《易纬》为例

第一节 汉代经学中历史哲学问题的凸显

汉代学术，一般认为以经学为主。但通过解经，其要解决的一个重要难题就与历史观和历史哲学密切相关。之所以这么说，是因为刘邦以布衣取天下，这在中国政治史上乃一重要事件，此前社会皆为贵族治世，所以，作为一介布衣的刘邦所建立的汉王朝，在历史和社会中是否具有合法性，就成为当时所要解决的一个重大理论问题。

刘邦一统天下之初，曾诏众臣如陆贾等陈述其得天下、秦失天下之原因。此后，此问题成为汉代经学所论证的一个重要课题。董仲舒是西汉时期的大儒，他对历史发展和王朝更迭的规律作过重要探讨，提出了以“三统”、“三正”为代表的一系列历史形态、历史演进和发展的思想，并初步建立起一套较完整的历史哲学体系。尽管董仲舒以治《春秋》名于世，然其所据以建立理论体系的“天人感应说”、“阴阳消长说”、“常变说”等理论，也是京房《京氏易传》、《易纬》象数易学理论的灵魂与核心。故我们要了解以《京氏易传》、《易纬》为代表的汉代象数易学中的历史哲学的特点，就有必要先了解一下董仲舒的经学历史观。

按照董仲舒的说法，宇宙天地间有阴阳之气的消长，人类社会历史发展与天地间阴阳之气消长的过程同步，且具有相同的规律。阴阳之气此起彼伏，递相为主，主要有三种形式，即赤统、白统、黑统。董仲舒认为这种不同对人类社会历史也构成重要影响，在他看来，每一历史朝代的兴衰，都与天地自然间这三种阴阳之气消长的状况相应。

如何来界定三统之气各自所盛衰的周期、规律，这在当时，可能存在着某种神秘的计算和观测方法。据《春秋繁露》等文献记载，其方法之一就是用地支作为时间向量，配合周天二十八宿的空间位置，观察北

斗星斗柄在不同时期所指向天度的方位等来确定。其云：

三正以黑统初。正黑统者奈何？曰：正黑统者，历正日月朔于营室，斗建寅。天统气始通化物，物见萌达，其色黑。故朝正服黑，首服藻黑，正路舆质黑，马黑，大节、绶、帻尚黑，旗黑，大宝玉黑，郊牲黑，牺牲角卵。冠于阼，昏礼逆于庭，丧礼殡于东阶之上……正白统者，历正日月朔于虚，斗建丑。天统气始蛻化物，物始芽，其色白。故朝正服白，首服藻白，正路舆质白，马白，大节、绶、帻尚白，旗白，大宝玉白，郊牲白，牺牲角茧。冠于堂，昏礼逆于堂，丧事殡于楹柱之间。……正赤统者，历正日月朔于牵牛，斗建子。天统气始施化物，物始动，其色赤，故朝正服赤，首服藻赤，正路舆质赤，马赤，大节、绶、帻尚赤，旗赤，大宝玉赤，郊牲騂，牺牲角栗。冠于房，昏礼逆于户，丧礼殡于西阶之上。^①

董仲舒一般以考察岁、月、日的起首时间，来确定三统究竟谁在某一特定时期居于主导地位，其中，重点看一年十二个月中，究竟以哪个月作为岁之首。通常，在中国古代历法中，一年中有三个月可以作岁首正月，这三个月是子月（十一月）、丑月（十二月）和寅月（一月，也称十三月）。如果一个王朝以子月为岁首，这就是所谓“斗建子”，其色尚赤，称为正“赤统”；如果以丑月为岁首，这就是“斗建丑”，其色尚白，称为正“白统”；如果以寅月为岁首，这就是所谓“斗建寅”，其色尚黑，称为正“黑统”。在董仲舒论说的基础上，《白虎通义》解释了为什么正月只能以十一月、十二月和一月（十三月）这三个月来充当。其云：

《礼三正记》曰：“正朔三而改，文质再而复也。”三微者，何谓也？阳气始施黄泉，动微而未著也。十一月之时，阳气始养根株，黄泉之下，万物皆赤。赤者，盛阳之气也。故周为天正，色尚赤也。十二月之时，万物始牙而白，白者阴气。故殷为地正，色尚白也。十三月之时，万物始达孚甲而出，皆黑，人得加功。故夏为人正，色尚

^①（汉）董仲舒：《春秋繁露·三代改制质文》，出东友谊出版社2001年版，第240—244页。

黑。《尚书大传》曰：“夏以孟春月为正，殷以季冬月为正，周以仲冬月为正。”夏以十三月为正，色尚黑，以平旦为朔。殷以十二月为正，色尚白，以鸡鸣为朔。周以十一月为正，色尚赤，以夜半为朔。不以二月后为正者，万物不齐，莫适所统，故必以三微之月也。三正之相承，若顺连环也。^①

因为万物在这三个月处于开始萌芽或破土的阶段，也称“三微”，在这三个阶段，万物整齐一致，故可以“统”一起来；而其他九个月，万物生长不齐，没有办法成为一“统”，故不能以一年中其他的九个月为“统”。社会历史发展与自然的变化一致，那么，在中国古代具体的社会历史变迁中，如何体现“三统”与“三正”呢？

故汤受命而王，应天变夏作殷号，时正白统。亲夏故虞，紬唐谓之帝尧，以神农为赤帝，作官于下洛之阳，名相官曰尹，作《濩乐》，制质礼以奉天。文王受命而王，应天变殷作周号，时正赤统。亲殷故夏，紬虞谓之帝舜，以轩辕为黄帝，推神农以为九皇，作官邑于丰，名相官曰宰，作《武乐》，制文礼以奉天。武王受命，作官邑于镐，制爵五等，作《象乐》，继文以奉天。周公辅成王受命，作官邑于洛阳，成文、武之制，作《勺乐》以奉天。殷汤之后称邑，示天之变反命。故天子命无常，唯命是德庆。故《春秋》应天作新王之事，时正黑统。王鲁，尚黑，紬夏，亲周，故宋。乐宜亲《招武》，故以虞录亲，爵制宜商，合伯子男为一等。^②

夏为黑统。商汤接受天命而称王，顺应上天的旨意，更革夏代，定国号为商，时代的循环是正白统。商近于夏，故以夏朝为故国，黜退唐尧，称之为帝尧，称神农为赤帝，在洛水下游的北面修筑都城，称呼辅佐的官为“尹”，创作《濩乐》，制定质朴的礼仪来侍奉上天。

周文王接受天命而称王，顺应上天的旨意，更革商之号，定国号为

① 《白虎通义·三正》。

② （汉）董仲舒：《春秋繁露·三代改制质文》，山东友谊出版社2001年版，第237—239页。

周，时代的循环是正赤统。周近于商，故以商朝为故国，黜退虞舜，称之为帝舜，称轩辕为黄帝，推崇神农为九皇，在丰这个地方建筑都城，称呼辅佐的官为“宰”，创作《武乐》，制定有文采的礼仪来侍奉上天。武王接受天命，在镐这个地方建筑都城，制定爵位，分为公、侯、伯、子、男五等，创作《象乐》，继承文王的礼仪来侍奉上天。周公辅佐成王，接受天命，在洛阳建筑都城，完善文王、武王的制度，创作《勺乐》来侍奉上天。殷汤的后代被封在宋地，称为邑，表示上天改变了天命。上天之所以改变天命，乃是因为殷的后代违反了天命。于此，董仲舒指出，天命并不是永恒不变的，天命只奖赏那些有德的人。

周为赤统。周之后，孔子著《春秋》，顺应天命，执行新王的使命，时代的循环为正黑统。孔子假借鲁国施行新王的教化，崇尚黑色，黜退夏代，近于周代，故以宋国为故国，音乐采用的是《韶乐》（即《招武》），表示亲近虞舜；爵位制度则采用商代的典制，合并伯、子、男三等为一等。

因此，董仲舒认为，夏朝代表“正黑统”，斗建寅；商朝代表“正白统”，斗建丑；周朝代表“正赤统”，斗建子。因为历史是循环的，故代周而起的朝代，仍然代表“正黑统”，斗建寅，如此周而复始。董仲舒的这个理论，对人类社会历史发展的过程与规律作了一个初步的、但却是系统的探讨。对于“三统”为什么就是“赤”、“白”、“黑”，《白虎通义》在董仲舒所论的基础上，进一步作了展开，认为三统中的赤统之所以称为“赤”，因其以十一月为正月。十一月，阳气发于黄泉，养万物之根株，万物因得阳气之养，其根株呈现出赤色，故以十一月为正月者，则为赤统。周朝以十一月为正月，颜色崇尚赤，承继的是赤统。《白虎通义》还提出，赤为盛阳之色，天乃阳气积聚而成，故“赤统”代表天之正。白统之所以称为“白”，因其以十二月为正月。十二月，万物开始抽芽，所抽之芽普遍地呈现出白的颜色，以十二月为正月者，为白统。商朝以十二月为正月，颜色崇尚白色，承继的是白统。因为“白”乃阴气之色，地由阴气积聚而成，故“白统”代表地之正。黑统之所以称为“黑”，因其以十三月（一月）为正月。十三月，万物开始破土而出，其生长、发育一般呈现出深黑的颜色，故以十三月为正月者，则为黑统。夏朝以十三月为正月，颜色崇尚黑色，承继的是黑统。因万物破土而出，人可以对之加以栽培、养育，故“黑统”代表人之正。

与阴阳消长、历朔更革的变化相适应，王朝更替的过程中，相应的就要改正朔。如古代夏、商、周三代中，周以子月为正月，殷以丑月为正月，夏以寅月为正月，这就是所谓改“正”；周以夜半、殷以鸡鸣、夏以平旦来划分白天与黑夜，这就是所谓易“朔”。董仲舒认为，王朝在统治的过程中，最重要的就在于确定一年中以哪个月作为岁首之正月；不同历史时期要以不同的月份作为正月，以统一天地和万物。因为不同朝代接受天命，与一种神秘的“气”有关，在某个特定的历史时期，天会集中积聚某一种气，万物都顺应它并随之而端正自己；人类社会的统治者接受此“气”而应“天命”，亦应效法上天而调整自己的统治方式和策略。如果统治者能法天而行，其统治就能端正，其余的方面也就都会端正。因为根本端正了，其末节也就会随之而端正；内部端正了，外部也必将随之而端正。一切举措和行为，没有不随着根本的变化而改变的，这就是所谓“法正”，故“三统”亦称之为“三正”，“正”有端正的意思。

其谓统三正者，曰：正者，正也。统致其气，万物皆应而正；统正，其余皆正。凡岁之要，在正月也。法正之道，正本而末应，正内而外应，动作举错，靡不变化随从，可谓法正也。^①

所以，董仲舒认为，每一朝代之始，在确立了岁首的正月之后，接下来就要循例而徙居处（指迁都）；更称号（改换前代的制度和国号）；改正朔（重新确定正月）；易服色（更换衣服的颜色，主要是旗帜的颜色）；制礼作乐，使全国在上述几个方面都能统一起来。他以《公羊传》解《春秋》“王正月”为例，来说明这个问题。

《春秋》曰：“王正月。”《传》曰：“王者孰谓？谓文王也。曷为先言王而后言正月？王正月也。”何以谓之王正月？曰：王者必受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下，所以明易姓非继人，通以己受之于天也。王者受命而王，制此月以应变，故作科以奉天地，故谓之王正月也。^②

① 董仲舒：《春秋繁露·三代改制质文》，山东友谊出版社2001年版，第245—246页。

② 同上书，第235页。

董仲舒认为，王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下，这样做的目的是为了表明上天换了一个异姓的人做王，新王不是继承前人的王位，他是从上天那里接受王位的。新王接受天命而称王，制定正朔来顺应天意的改变，制作科文条令来侍奉天地，所以称“王正月”。

对于社会历史发展的过程与规律，董仲舒不仅提出“三统”、“三正”（“三而复者”），他还认为历史的发展中“有再而复者”，“有四而复者”，“有五而复者”，乃至“九而复者”。所谓“再而复者”，指的是“质”和“文”。所谓质、文，是指某种制度的特点是崇尚质朴，还是崇尚文采。在历史的发展过程中，一个朝代如果尚文，其后一代就可能需要尚质来补救其弊。周朝尚文，为了补救周代重视文饰的弊端，所以，孔子著《春秋》，创新王之法，其原则为尚质，要先本质而后文饰，注重文化精神之本质而不仅仅看重表现这种本质的外在表象。董仲舒认为，孔子所谓：“礼云！礼云！玉帛云乎哉？”就表达了本质重于表象这个意思。玉帛之类的礼器是用来表达礼的，但礼的义涵并不仅仅只限于玉帛这类的礼器。在现实生活中，对于礼的精神实质的理解，比只以玉帛等礼器来演礼更为重要。对于孔子的这句话，董仲舒认为，还可以进一步进行推理，即朝拜之礼不能仅仅只是一些外交的辞令和行；演礼的音乐也不仅仅指钟鼓之类的乐器；丧礼也不仅仅只是穿上丧服。用来文饰、表达礼之内容的外在形式只是礼的精神实质的表现而已，这种外在表现形式必须要以礼的精神实质作为基础。如果因为追求礼的形式而抛弃了礼的精神实质，就会导致孔子所谓的“文”饰之弊。所以，要救“文”饰之弊，就要崇尚“质”之朴。孔子贵“志”之质朴而贱“物”之利，强调履行礼时“心”的诚实而反对只重外在之形式，故提倡先质而后文。董仲舒以这个观点来说明社会历史的发展，认为王朝的更迭，还体现在它们制度上“质”与“文”不同特质的更迭，一个王朝尚“质”太过，就需要另一个王朝尚“文”来救其弊，反之也一样。这就是社会历史发展中的“再而复者”。对董仲舒此论，《白虎通义》有进一步的说明，《白虎通义》认为，王朝以一文一质循序作为统治的方式，是法天地阴阳而为，因为阴阳是循环的，阳极则阴，阴极则阳；阴不能继阴，阳也不能承阳。质与文就代表阳与阴，也代表天与地。一个王朝兴起，要先质而后文，文与质相结合，这样才符合天地阴阳循环之意。

因此，新王朝兴起，之所以要改换制度的质与文，主要也是为了补救前一朝代所具有的弊端。在具体的社会历史发展中，夏朝法天之道而重“亲亲”，但亲近自己的亲属超过一定的限度，可能导致君臣、父子、夫妇、长幼无序，而失之于朴野。故商朝法地之道而重“尊尊”，以救夏朝“亲亲”之失。但尊敬自己的长辈超过一定的限度，亦会有尚敬之弊，其失在于“鬼”，有如人们虽形式上崇拜鬼神，实际上其情却离鬼神很远。故周以尚文救之。尚文之弊，可能会导致各种演礼的繁文缛节泛滥，虽然外在的礼仪形式极其繁盛，礼仪形式之后却缺乏内在的、必要的礼的精神，失之于薄，故以质朴之尚忠救之。因此，继周而起的王朝又要强调质朴之“亲亲”。社会历史的发展也是如此，夏尚忠，殷尚敬，周尚文，后继起之朝代，都相应地对前朝之弊进行补救，故与“三统”、“三正”相联系，还有所谓“尚忠”、“尚敬”、“尚文”之“三教”。

董仲舒还提出有“四而复者”。所谓“四而复者”，指一商、一夏、一质、一文的循环。当然，此处的商与夏并不特指历史上的商朝和夏朝，而只是代表王朝所实行的一种具体的政治制度。因为天道亲下，地道敬上。不同王朝的更迭中，有“主天法商”即推崇天道、效法商道而称王的王朝，其所施行的治政之“道”充满阳刚之气，崇尚仁爱质朴的社会风气。“主地法夏”即指推崇地道、效法夏道而称王的王朝，其所施行的治政之“道”崇尚阴柔，其特点在于敬重尊长而崇尚节义。“主天法质”指推崇天道、取法质朴而称王的王朝，其所施行的治政之“道”阳气兴盛，其政治的特点在于亲近自己的亲属，崇尚挚爱的社会风气。“主地法文”指推崇地道、取法文采而称王的王朝，其所施行的治政之“道”崇尚阴柔，尊重尊长而崇尚文饰、礼节。如一个朝代奉行的政治和社会制度其特点是亲亲而质省，则这个朝代就可以将之归纳为“主天法商”或“主天法质”，因为天道有“亲下”的倾向，天道“亲下”的这种精神表现在政治和社会关系上，就是“亲亲而质省”；如一个朝代奉行的政治和社会制度其特点是尊尊而文烦，则这个朝代就可以将之归纳为“主地法夏”或“主地法文”，因为地道有“敬上”的倾向，地道“敬上”的这种精神表现在政治和社会关系上，就是“尊尊而文烦”。纵观社会历史发展，不同王朝所采取的制度，不过是商道与夏道相互交替、质朴和文采轮流推崇；采用商道、推崇质朴的，效法天道；采用夏道、推崇文采的，效法地道，如此循环不已。就中国古代社会历史发展而言，舜为“主天法

商而王”，禹为“主地法夏而王”，汤为“主天法质而王”，文王为“主地法文而王”，这四种制度如同一年四季，在社会历史的发展中循环不已。故董仲舒同意孔子的历史观，认为继周之后而起的王朝，虽然经过百代之后，其历史发展的情况，也仍然是可以预知的。

当然，还有“五而复者”，这是指五帝。董仲舒认为，帝号必定要保存五个。他以《春秋》“杞伯来朝”之事为例，来说明这个问题。《春秋》说：“杞伯来朝。”有人问董仲舒，君王的后代一般都称为公爵，杞是夏禹的后代，为什么《春秋》把杞国君主称为伯爵呢？这是不是不合于礼呢？董仲舒认为，《春秋》往上罢退夏代，往下保存（商）周代，把《春秋》当作新王。《春秋》当新王是怎么样的情况呢？每个朝代的君王，其法度之首必须要端正名号，具体到《春秋》新王，就要罢退商、周两朝之前的君王，称之为帝，把小国分封给他们的后代，使他们的后代能奉祀他；往下把大国分封给商、周两朝君王的后代，让他们穿着他们那一朝代的衣服，实行那一朝代的礼乐制度，朝见时称他们为客人。所以，同时被尊称为帝的有五个（帝颡顼、帝誉、帝尧、帝舜、帝禹），被称为王的有三个（商汤、周文武、春秋新王），以此使五端昭明，三统通达。《春秋》执行新王的事务，改变周代的制度，其时应当正处于黑统。商人、周人成为前王的后代；罢退夏代，改称大禹为帝禹，把小国封给他的后代。所以说，罢退夏代，保存（商）周代，把《春秋》称作新王。不把杞国君主称为杞侯，这是为了表明他不同于王者之后。

董仲舒认为，《春秋》新王立政，黜退三代以前的君王，称为五帝（颡顼、帝誉、帝尧、帝舜、帝禹）；五帝轮流以一种颜色作为首色（当然，只有黑、白、赤三种颜色可以充当正色），顺着木、金、火、水、土五行的顺序而循环，各自按照五行的法则制定适宜的礼乐，顺着商、夏、质、文的顺序循环，来定立国号，迁移官名，制定礼仪，创作音乐。通晓天地、阴阳、四时、日月、星辰、山川、人伦的道理，德行与天地齐等的人，称之为皇、称之为帝。上天会保佑他，把他当儿子看待，他的名号被称为天子。所以圣明的君王活着时称为天子，去世后成为三王，超过三代后，被贬退为五帝，封地下降为附庸国，再往后贬退为九皇（所谓“五而复者”，指的就是九皇），下降到极点，就成为“民”。但九皇又同样被称为先代，他们的后代虽然没有封地，九皇的宗庙灵位和祭祀的牺牲还列在祭天的名录中，当新王在泰山祭告天地时，九皇也被尊崇。

对于新王朝确立之后，为什么要存前代之王的后代，让他们保持自己的礼仪服色，祭祀自己的祖先，董仲舒之后，《白虎通义》对此作了说明。它认为之所以要保存新王之前的两个朝代之王的后代，这样做的目的是为了尊敬先王，使天下之三统能够得到存续；并且这样做还表明，天下并不为哪一家所私有。新王朝因为接受了天命，故称王于天下；但天命无常而不变者，新王朝存前朝先王之后，是提醒自己要谨慎地处理好天下之事，同时表明自己的谦让精神。至于要保存五帝、九皇之号，应该也是这个道理。

但是，在社会历史的发展中，亦有所谓“不易者”。此“不易者”，董仲舒指的是“天”和“道”。在改朝换代的时候，有些内容需要改变，如正朔、服色等，但也有些内容是不变的，如人伦、道理、政治、教化、习俗、文义等，这就是所谓“道”。董仲舒认为，道源出于天，道之所以不变，乃在于天是永恒不变的。所以，他提出“王者有改制之名，亡易道之实”的观点，认为“道之大原出于天，天不变，道亦不变”，其《举贤良对策》谓：

册曰：“三王之教，所祖不同而皆有失，或谓久而不易者道也，意岂异哉？”臣闻夫乐而不乱，复而不厌者谓之道。道者，万世亡弊；弊者，道之失也。先王之道，必有偏而不起之处，故政有眊而不行，举其偏者，以补其弊而已矣。三王之道，所祖不同，非其相反，将以救溢扶衰，所遭之变然也。故孔子曰：“亡为而治者，其舜乎！”改正朔，易服色，以顺天命而已。其余尽循尧道，何更为哉！故王者有改制之名，亡变道之实。然夏上忠，殷上敬，周上文者，所继之救当用此也。孔子曰：“殷因于夏礼，所损益可知也，周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。”此言百王之用以此三者矣。夏因于虞，而独不言所损益者，其道如一而所上同也。道之大原出于天，天不变，道亦不变。是以禹继舜，舜继尧，三圣相受而守一道，亡救弊之政也，故不言其所损益也。繇是观之，继治世者其道同，继乱世者其道变。今汉继大乱之后，若宜少损周之文致，用夏之忠。^①

①（东汉）班固：《汉书》卷五十六，《董仲舒传》，中华书局1962年版，第2518—2519页。

新王必改制，但王者有改制之名，无易道之实。道与制有所不同，道不变，制则有易，道是根本精神，这是不变的，但道要通过具体的“制”来体现，制本身是具有历史性的。正因为制具有历史性，故要改制以合于道。历史上，汉武帝曾就此问题向董仲舒征求意见，认为三王的政教，其所祖述、继承的各不相同而都有不同程度的缺陷，但经历长久而不改变的就可以称之为道，“道”与“制”这两者是什么关系？对此，董仲舒认为，道应该是持续万世之久而没有弊端和缺陷的根本原则。之所以在历史发展中存有各种弊端和缺陷，是由于社会违背了道的缘故。古代先王之道，如三王之道，其所祖述、继承的皆有所不同，但这并不意味着三王之道本质是相反的，这样做只不过是為了挽救过分的地方、补足不够的地方。这些过分和不足之处，都是在发展过程中对道有了偏离之后所造成的。古代新王朝建立之初，要改变正朔，如夏以寅月（即阴历正月）为正月，以天大亮时为朔；商以丑月（即阴历十二月）为正月，以鸡鸣时为朔；周以子月（即阴历十一月）为正月，以夜半为朔。这种变易正朔，改变服装的颜色，就是为了顺从天命的改变。夏崇尚忠，殷崇尚敬，周崇尚文，也是因为要补救前一代的偏弊而应当如此。至于道，它是源出于天的，天不变，道也不会改变。所以，禹继承舜，舜继承尧，三位圣王所接受和坚持的都是同一的道，他们三者之间，不存在补救弊端和不足之政，所以，就不说他们之间的损益之事。由此看来，承袭治世之政，则其道相同，承袭乱世的政治，其道必变。董仲舒甚至提出，汉王朝在秦大乱之后而有天下，应该稍稍变异周朝之崇尚文的传统，而提倡夏之忠。

董仲舒针对有人说“新王必改制”，认为这并不是要改变治国的根本道理、法则，而只是改变一些具体的制度。之所以要改变一些旧的具体制度，是因为改朝换代，另一姓接受了天命、当了新的王，为了表明新王并不是继承前人的王位而当王，在这种情况下，就需要更革前朝一些具体的制度。如果一切都因袭以前的制度，遵循着旧的业绩，没有什么改革，这就跟继承先前的王位而当王没有什么区别了。新接受天命的王，是天命的代表。通常，人们对待父辈要继承其意愿，对待君王要以其志向为行事的准则，那么，对待天也应该这样。现在，天命通过新王来张显自己，但如果新王在各个方面都与前代一样，与之没有明显区别，这就不能体现天的意志。因此，新王要迁移居处（迁都），改变称号，变更正朔（历法），

更改服装颜色，这没有别的意思，不过就是表明自己不敢不顺从天的志向，表明自己是天命的代表。至于说治国的大原则，如人伦、道理、政治、教化、习俗、文字等都应照旧，是不可改变的。所以，王者有改制的名义，但并没有改变治理国家的根本之道。

董仲舒是治公羊说的大家，他经常以《春秋》为例来说明“道”的不变和“制”的改变问题。他认为，《春秋》的学问，就是通过借鉴古代而指明未来，其中蕴藏、承载了天命和恒常之道。然而，它的言辞中蕴含了天命的奥妙，所以人们难以知晓，如果不能看出其奥妙，它就空寂得像没有东西一样；如果能看出其中的奥妙，它就无物不有。因此研读《春秋》的人，明白一个道理就要把它多方面联系起来，看到一个问题就要把它广泛连贯起来，这样就能尽知天下事物之理，这也就是天命与道的奥妙。王朝更迭和社会历史的发展变化中，本来就存在“变”与“不变”的因素。《春秋》的原则，原本就有“常”有“变”，有恒定性和变通性。

《春秋》之道，固有常有变，变用于变，常用于常，各止其科，非相妨也……故说《春秋》者，无以平定之常义，疑变故之大则，义几可谕矣。^①

《春秋》有经礼，有变礼。为如安性平心者，经礼也。至有于性，虽不安于心，虽不平于道，无以易之，此变礼也。^②

器从名、地从主人之谓制。权之端焉，不可不察也。夫权虽反经，亦必在可以然之域。不在可以然之域，故虽死亡，终弗为也。^③

《春秋》有通常的礼仪，有权变的礼仪。做了并且做得合乎心性，这是通常的礼仪。由情性出发，即使做得不安心，不合乎常道，但又无法改用别的做法，这就是权变的礼仪。“变通”用在变通性的场合，“恒定”用在恒定性的场合，各适用于自己的范围，不相妨碍。器物依从名称，土地依从主人，这叫做法度常规。权变的要义存在于法度常规，不可不省

① 董仲舒：《春秋繁露·竹林》，山东友谊出版社2001年版，第61—62页。

② 董仲舒：《春秋繁露·玉英》，山东友谊出版社2001年版，第83页。

③ 同上书，第87—88页。

察。权变虽然违反常规，但也必须限定在可以允许的范围之内。所以，不能用普通的常规去怀疑变通的大法则。

董仲舒有关社会历史发展的理论可能受到战国邹衍“五德终始”说的影响。邹衍“五德终始”理论没有完全流传下来。后人根据一些文献，揣测其内容大体是这样的：即认为历史上的王朝都受到特定的五行之“德”的支配，如舜以土德王；夏以木德王；商以金德王；周以火德王等等。五行之“德”有盛有衰，盛则可以支撑起一个王朝的存在，衰则这个王朝就会被克制其“德”的其他王朝所取代。相对于邹衍的“五德终始”，董仲舒的历史观更为系统和详尽，其“三统”、“三正”等历史循环理论，对历史上改朝换代的方式和原因进行了探讨，他将“三统”、“三正”为代表的历史发展阶段论与具体的历史经验相结合，力图说明社会历史演进的终极原因和动力。他认为，历史的发展是循着某种先验的图式而循环行进的，但这种循环并不是单纯的重复，其中也有发展。也就是说，虽然历史的发展模式是循环的，但历史的内容却是更新的。在这个过程中，每一个阶段都有其独立的价值，这可以从其理论要求“存先王之后”，使之能“服其服，行其礼乐”，从而“五端昭明”，“三统通达”得到证明。

董仲舒认为，人事中的制度、准则都是效法上天而来的。“上天”是万物之祖，万物由天而生。但通常来说，天意难见，天道难明，如何才能理解上天的意旨呢？这就需要通过观察阴阳的出入和虚实，通过辨五行之本末、顺逆、大小、广狭，才能观天之道、明天之志。董仲舒希望在历史发展中找到一种既生生不息又坚实可靠的基础，历史性的变化原则是董仲舒所坚持的，但这种变化性的根据则是不变的，这就是天或天道。董仲舒认为，在社会历史发展的过程中，存在一种天道，它是人类历史发展应该趋向的目标。向天道的靠近乃至合一，是人类历史发展的动力。历史发展的基本原则和规律大致是不变的，这就是所谓“天不变，道亦不变”。由此，董仲舒提出“王者与天地相参”、“王道之三纲，可求于天”，建立起一整套天人感应的神学目的论思想体系。这种理论认为天和人相类相通，天能干预人事，人的行为也能感应上天；自然之天具有政治道德属性，人本于天，人类社会的政治道德规范与天之阴阳五行的相生与相胜也是统一的。

董仲舒探讨历史发展的过程及规律，是希望找到保持社会长治久安的

根本。天道通过阴阳五行的消长、变化表现出来，这决定了社会各种制度包括习俗的变化。人可以认识和理解以阴阳五行的消长、变化所表现出来的天道，从而有意识地与这种变化相适应。这是天人感应的一个重要内容。因此，在董仲舒看来，历史并不是人力所不及的必然性和命运，人通过自觉地与天道相适应，是完全可以达到一种理想的社会状态的。

在董仲舒之后，另一位学者、也是大经学家的京房，顺着其思路，通过阐明《周易》之理，来对人类历史发展的进路作出总结，以规范当时的政治、社会生活，建构起了一个庞大的易学历史哲学的理论体系。

第二节 京房的易学历史哲学

京房是西汉中后期一位重要的易学家和思想家，其易学体系力图明灾异以经世致用，故其中有较为丰富的历史哲学思想。

京房，本姓李，吹律自定为京氏，字君明，东郡顿邱人（今河南省清丰县西南），受《易》于焦延寿。《汉书》本传载京房死于汉元帝建昭二年（公元前37年），死时41岁，故他生于汉昭帝元凤四年（公元前77年）。元帝时，他以言灾异得幸，为石显等所嫉，出为魏郡太守，卒以谮诛。其所著《京氏易传》，今存三卷，收入《四库全书》“子部七”之“术数类四”中。宋代朱震《汉上易传丛说》云：“孟喜、京房之学，其书概见于一行所集。”^①又《进周易表》云：“臣闻商瞿学于夫子，自丁宽而下，其流为孟喜、京房。喜书见于唐人者，犹可考也。一行所集房之《易传》，论卦气、纳甲、五行之类。两人之言，同出于《周易·系辞》、《说卦》。”^②因此，题京房著之《京氏易传》实为唐代僧一行所集。《京氏易传》现存三卷，有三国时吴陆绩之注和北宋晁公武之跋，在易学史和中国文化史上影响颇大。京房另著有《周易章句》十卷、《周易错卦》十卷、《周易妖占》十二卷、《周易占事》十二卷、《周易守株（林）》三卷、《周易飞候》九卷（又六卷）、《周易飞候六日七分》八卷、《周易四时候》四卷、《周易混沌》四卷、《周易委化》四卷、《周易逆刺占灾异》十二卷、《易传积算法杂占条例》一卷等，今惟《京氏易传》存。《四库

① 《易学精华》（上），《汉上易传·汉上易丛说》，齐鲁书社1990年版，第1008页。

② 同上书，第634页。

全书总目提要》认为，京房其书虽以《易传》为名，但绝不诠释经文，亦绝不附合易义。上卷、中卷以八卦分八宫，每宫一纯卦统七变卦，而注其世应、飞伏、游魂、归魂诸例；下卷首论圣人作《易》揲蓍布卦，次论纳甲法，次论二十四气候配卦，天、地、人、鬼四易，父母、兄弟、妻子、官鬼等爻，龙德、虎形、天官、地官与五行生死所寓之类。

京房易学继承了汉代以来经学的传统，对社会历史发展规律进行论证，以经世致用。京房易学产生的理论基础，是汉代的天人感应理论。西汉中后期政治危机进一步加深，为缓和社会矛盾，有识之士纷纷提出解决方案。京房盛年处汉元帝之时，汉元帝“柔仁好儒”，因其好儒，在治国的大策略上，有待于儒术。据《汉书·元帝纪第九》载：“孝元皇帝，宣帝太子也。母曰共哀许皇后，宣帝微时生民间。年二岁，宣帝即位。八岁，立为太子。壮大，柔仁好儒。见宣帝所用多文法吏，以刑名绳下，大臣杨恽、盖宽饶等坐刺讥辞语为罪而诛，尝侍燕从容言：‘陛下持刑太深，宜用儒生。’宣帝作色曰：‘汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎？且俗儒不达时宜，好是古非今，使人眩于名实，不知所守，何足委任？’乃叹曰：‘乱我家者，太子也！’由是疏太子而爱淮阳王，曰：‘淮阳王明察好法，宜为吾子。’而王母张婕妤尤幸。上有意欲用淮阳王代太子，然以少依许氏，俱从微起，故终不肯焉。”^①

元帝继位后，社会危机日益加剧，自然灾害频仍。元帝本人对汉代的天人感应理论深信不疑，对自然灾害及国事的混乱深为忧惧。据《汉书》记载，“夏四月，诏曰：‘朕承先帝之圣绪，获奉宗庙，战战兢兢。间者地数动而未静，惧于天地之戒，不知所繇。’”^②又诏曰：“盖闻贤圣在位，阴阳和，风雨时，日月光，星辰静，黎庶康宁，考终厥命。今朕恭承天地，托于公侯之上，明不能烛，德不能绥，灾异并臻，连年不息。乃二月戊午，地震于陇西郡，毁落太上皇庙殿壁木饰，坏败獮道县城郭官寺及民室屋，压杀人众。山崩地裂，水泉涌出。天惟降灾，震惊朕师。治有大亏，咎至于斯。夙夜兢兢，不通大变，深惟郁悼，未知其序……丞相、御史、中二千石举茂材异等直言极谏之士，朕将亲览焉。”^③

①（东汉）班固：《汉书》，中华书局1962年版，第277页。

② 同上书，第279页。

③ 同上书，第281—282页。

元帝认为，政治与社会所存在的种种问题，必将在自然灾害中表现出来，这种自然灾害出于上天的谴告，如果帝王不能对此作出应对，将可能受到天命的惩罚。元帝希望有人能对他的行政给予指导，使自己能了知天命，从而通天命阴阳之大变，顺阴阳之序而治，使天下政治社会得以安宁，也就是他所说的，能“阴阳和，风雨时，日月光，星辰静，黎庶康宁，考终厥命”。为此，他要求“丞相、御史、中二千石举茂材异等直言极谏之士”，对国家政事、对自然之灾异，要“条奏”而“毋有所讳”，并表示自己将“亲览”之。在这种情况下，四方之士争言灾异，“于是言事者众，或进擢召见，人人自以得上意”^①。

京房因通《易》经，且多次向元帝解释自然灾害之变后的原因，深得元帝欣赏。元帝本人在一定程度上能听进一些治国之良策，对于人才在治理国家方面的重要性也有所认识。汉书载：“三月，诏曰：‘五帝三王任贤使能，以登至平，而今不治者，岂斯民异哉？咎在朕之不明，亡以知贤也。是故壬人在位，而吉士雍蔽。重以周秦之敝，民渐薄俗，去礼义，触刑法，岂不哀哉！’”^②但他本性柔弱，常常为身边之佞臣左右，不能很好地贯彻自己治国的良好意志。有几件事，颇能反映这个问题。如他的老师、当时的名儒萧望之之死，乃至京房之死等，都显出他的这个弱点。萧望之既是他的老师，也是宣帝临终前所托三个抚政大臣之一，元帝对自己的老师是了解的、也是尊重的，但他初继帝位，对于政治还是外行，为石显等所蒙蔽，最后使自己的老师不得不自杀身亡。“冬，诏曰：国之将兴，尊师而重傅。故前将军望之傅朕八年，道以经书，厥功茂焉。其赐爵关内侯，食邑八百户，朝朔望。十二月，中书令弘恭、石显等潜望之，令自杀。”^③京房之事也是如此。京房得元帝所重，在元帝的支持下，本来要展开一项重大的政治改革，即京房所提出的“考功课吏”之事，元帝自己对此非常支持，但后来受石显等所蒙蔽，认为京房意欲勾结权贵和外戚图谋不轨，致使京房蒙冤，弃市而死，“考功课吏法”亦得不到贯彻。汉书载：“淮阳王舅张博、魏郡太守京房坐窥道诸侯王以邪意，漏泄省中

① （东汉）班固：《汉书》，中华书局1962年版，第284页。

② 同上书，第287页。

③ 同上书，第283页。

语，博要斩，房弃市。”^①班固在《汉书·元帝纪第九》中有一《赞》，颇能说明元帝的这个政治性格，其《赞》汉元帝曰：“少而好儒，及即位，征用儒生，委之以政，贡、薛、韦、匡迭为宰相。而上牵制文义，优游不断，孝宣之业衰焉。”^②

京房以《易》学论证社会历史之发展，他谏汉元帝，皆以其学作为理论基础。《京氏易传》一改以往遵从《周易》经传框架、对之逐词逐句解释的传统学术路径，将天人感应、阴阳消长思想与当时的卦气、积算、纳甲、星象等理论进行有机整合，构建起一个全新的易学理论体系，以之讲阴阳灾异，讥祥人事吉凶，并对社会历史发展的进程进行把握。

一 “八宫卦”说中阴阳消长规律所体现的历史哲学思想

京房易学哲学思想的理论基础是“气论”。气充塞于天地之间，有阴阳之分，阴阳相互作用而产生变易，整个世界都处于变化之中。京房提出：“天地若不变易，不能通气。五行迭终，四时更废。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可以为典要，惟变所适。”^③对于天地变易规律，可以《周易》来把握，《易》列象分爻，就是用来“定阴阳进退之道”的。

京房研究易学的重要创新之一，就是对《周易》六十四卦卦序重新进行排列、组合，以模拟天地变易之道。这种对《周易》卦象的重新排序，不是任意的，而是体现出一种阴阳消长的特征，此特征在京房看来，即是天地变易的规律。以《周易》卦象表征之，就是其易学中著名的“八宫卦”说。

“八宫卦”说是将《周易》六十四卦按卦、爻的阴阳及其消长规律进行分类研究的易学理论。具体说来，就是按《周易·说卦》分八经卦为乾坤父母六子的方法，将六十四别卦分为八组，每组八卦，意在通过《周易》卦爻象有规律的变化，在自然和社会中，建立起一种普遍的连续性、流变性、秩序性。

京房把卦爻的阴阳消长规律作为考察的对象，在这个过程中，他不是

①（东汉）班固：《汉书》，中华书局1962年版，第294页。

② 同上书，第298—299页。

③ 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第520页。

抽象地研究卦爻的演变，而是将自然与人类社会阴阳消长的具体现象，纳入到《周易》卦爻的普遍性变化规律中来。在他看来，《周易》卦爻变化所体现的最基本、最一般的阴阳消长规律，也是自然万物和人类社会所具有的最根本的发展规律。

京房以《易传·说卦》“乾坤父母六子说”为基础，提出一个新的《周易》卦序排列体系，即八宫卦理论体系。如果我们以一个图来展示它，将会使这种理论更加清楚、明白：

世游归	八宫各卦							
八纯卦 上世卦	乾 ䷀	震 ䷲	坎 ䷜	艮 ䷳	坤 ䷁	巽 ䷸	离 ䷄	兑 ䷹
一世卦	姤 ䷫	豫 ䷏	节 ䷻	贲 ䷖	复 ䷗	小畜 ䷈	旅 ䷷	困 ䷮
二世卦	遁 ䷠	解 ䷧	屯 ䷂	大畜 ䷙	临 ䷒	家人 ䷤	鼎 ䷱	萃 ䷬
三世卦	否 ䷋	恒 ䷟	既济 ䷾	损 ䷨	泰 ䷊	益 ䷩	未济 ䷿	咸 ䷞
四世卦	观 ䷓	升 ䷭	革 ䷰	睽 ䷥	大壮 ䷡	无妄 ䷘	蒙 ䷃	蹇 ䷦
五世卦	剥 ䷖	井 ䷯	丰 ䷶	履 ䷉	夬 ䷪	噬嗑 ䷔	涣 ䷺	谦 ䷎
游魂卦	晋 ䷢	大过 ䷛	明夷 ䷣	中孚 ䷼	需 ䷄	颐 ䷚	讼 ䷅	小过 ䷽
归魂卦	大有 ䷍	随 ䷐	师 ䷆	渐 ䷴	比 ䷇	蛊 ䷑	同人 ䷌	归妹 ䷵

1. 卦爻象逻辑推演的开端。

京房八宫卦理论体系以“纯阳”之《乾》作为《周易》卦爻推演的逻辑展开的开端。因为乾代表天，为天地万物和人之首。京房考虑以哪一卦作为八宫卦的逻辑起点，也有其哲学的思考。因《乾》为“纯阳用事”，^①以“纯阳”作为开端，即以“纯阳”作为宇宙发展的动能和基础。不过，仅就《乾》之“纯阳”而言，如果能如“《易》云：‘用九，见群龙无首，吉’”则可以不断保存“纯阳用九之德”，陆绩之注即有此

^① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第441页。

意。如果《乾》之纯阳不能“见群龙无首”，则各爻竞阳而突出自己与众不同的一面，从而为“阳极阴生”奠定了基础。故京房谓《乾》：“居西北之分野，阴阳相战之地。《易》云：‘战于乾’”，陆绩注此段云：“乾为阳，西北阴，阳入阴，二气盛必战。”^①意指《乾》本为纯阳之卦，然其所处之位为“西北”，却是阴方。为什么纯阳卦的《乾》会处于西北之阴方，这是采《周易·说卦》之说。但京房自己对《说卦》为什么这样安排《乾》之位，也有一个理解，如果结合前文所云“用九，见群龙无首，吉”而言，《乾》之诸阳爻竞阳而不能“见群龙无首”，则失衡而处位不当，从而不能恒久保持“纯阳”，故有向阴转化的可能性。因西北方为“阴阳相战之地”，故《周易·说卦》就以纯阳之《乾》“居西北之分野”。

《周易》以《乾》为首卦之后，接下来应该接哪一卦？京房认为其中当有深意。他不是如通行本《周易》那样以《坤》续《乾》，而是以《姤》作为《乾》后序的一卦。原因为何？首先，京房解释了《姤》卦之意，他说：“《姤》，遇也。《易》曰：‘阴遇阳。’”^②《姤》卦本身就代表阴入纯阳的开始，这就是“遇”之意。《乾》为阳之极，阳极则阴生，积阴而入阳；其次，就卦象而言，一阴爻入纯阳之《乾》，则成《姤》卦，《姤》卦虽“坚刚在上，阴气处下”，然京房认为“定吉凶，只取一爻之象”，陆绩注此句认为：“多以少为贵。”^③为什么“多以少为贵”，因为《乾》为纯阳，阳极则阴生，此阴虽微，然代表了发展之方向。京房于此又引“《易》云：‘履霜，坚冰至’”^④，后世一些注家对京房解释《姤》卦引《坤》卦初六爻辞，深为不解，认为是错简所至。然京房和陆绩之意，旨在以《坤》初六爻辞和《坤》之象明纯阳之《乾》因不能保持“见群龙无首”，而于纯阳中诱起一阴，此即“积阴入阳”。此一阴入纯阳之《乾》，下卦则由“乾”变而为“巽”，别卦之《乾》则变成《姤》卦。《姤》卦之意即是“遇”，为阴遇阳之始。《姤》卦阳气“坚刚在上，阴气处下”，有“阴不能制于阳”^⑤之意，所以，京房认为《姤》

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第442页。

② 同上书，第444页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上书，第445页。

卦初六“系于金柅”“附于金柅”之爻象，就代表了此意。

《姤》卦“多以少为贵”的思想，反映了阴阳变易中常以“少”为主导的倾向。在其他地方，京房也阐发了这个思想。如他解艮宫五世《履》卦，认为《履》兑下乾上，乃变《睽》六五为九五而来。天下有泽曰履，履者有礼之义。“礼”得位吉，失位凶。当履之时，得其所履则贵，失其所履则贱，故《易》云：“视履考祥，其旋元吉。”此卦“阳多阴少，宗少为贵”^①。卦之六爻，阴阳变动，升降反复，是其常态。京房不是如《周易·序卦》以卦义之理相顺而论卦序，而是以卦爻的阴阳相荡排列卦序，阴阳相荡反映的是天道的阴阳消长，在他看来，人事应合于天道。

2. 卦爻象变化的程序：由“内象”至于“外象”。

京房八宫卦理论体系，所论皆《周易》阴阳卦爻的消长，其消长的过程，又可以分“内象”消长与“外象”消长。“内象”指下卦或内卦，“外象”指上卦或外卦。阴阳消长，有一个积累和逐渐演进的过程，一般是由“内象”至于“外象”。当然，京房也认为，“内象”只是阴阳变化的一个初步阶段，“内象”变化后，还有待于发展到“外象”。京房解乾宫一世《姤》卦“阴不能制于阳”，故阴气继续增长，阴阳之气“五行升降，以时消息，阴荡阳，降入《遁》”^②。《遁》卦下为艮山而上为乾天，下卦二阴长，其趋势为阴荡去阳，阴长而阳消，其卦象之义有如京房所云：“积阳为天，积阴为地。山所地高峻，逼通于天。是阴长阳消。”^③《遁》卦之后为三世《否》卦，《否》卦卦象下为坤地，上为乾天，京房认为其意为“阴气浸长”，“内象阴长”，“阳道消铄，阴气凝结”，“阴薄阳消”。但《否》卦后并不马上接阳长之卦，因为在京房看来，否只代表“内象阴长”，阴由内还未增至于外，故阴并未至于“极”，也就是说，阴虽然在下卦长成，还有上升至外卦的空间和可能性。《否》卦之后为《观》卦。对于《观》卦，京房说：“内象阴道已成”、“阴道浸长”，《观》卦下为坤地，上为巽风，四阴逼两阳，“地上见巽，积阴凝盛”^④。阴凝而盛，进而迫阳，《观》之九五爻为阴所退，变而成《剥》。

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第478页。

② 同上书，第445页。

③ 同上书，第446页。

④ 同上书，第449页。

又如离宫一世《旅》卦变二世《鼎》卦，京房认为，《旅》卦“内象适变，荡阴入阳。巽顺于外，进退意器，外象明应内为鼎，次降火从风入《鼎》”。^①《旅》卦六二爻变而为九二，此则为荡阴入阳，“内象”成巽，巽为风、为进退，“外象”为离、象火，有明之象，“内象”九二与“外象”六五离火之“明”相应，巽风、离火成《鼎》卦。卦爻变化由“内象”至于“外象”，反映出京房对事物变化过程的认识持由“内”渐至于“外”的观点，这就肯定了变化皆从内起。这个观点对于认识社会历史，有其重要意义！

3. 卦爻象阴阳消长的原理之一：自然界“阴生阳消，阳生阴灭。二气交互，万物生焉”，故《周易》卦爻亦“分阴阳交互用事”。

自然界中，阴阳迭相运转，阴阳两气相互作用，生成万物，其中阳生则阴消，阴生则阳灭。这种自然变化的规律，亦可以用《周易》卦爻变化的过程来模拟之。京房提出，震宫八卦皆“分阴阳交互用事”。所谓“阴阳交互”，即所谓“阳为阴，阴为阳，阴阳二气荡而为象”^②。也就是说，在卦的变化中，遇阳爻则变之为阴爻，遇阴爻则变之为阳爻。

与前此乾宫八卦变化规则相一致，震宫本宫卦为《震》，《震》初九阳变阴，则为《豫》卦，《豫》“以阳适阴”，由《震》初九之阳变阴而来；变《豫》之六二为九二，“以阳荡阴”，则成《解》。《豫》：“上木下见土，内顺外动，故为悦豫。”而《解》“木下见水，动而险”，“内险外动，必散”，故《解》有“散”之意。京房云：“阴阳积气，聚散以时，内险外动，必散。品汇甲坼，雷雨交作，积气运动，天地剖判。”^③《解》卦之后，“阴阳会散，万物通焉。升降属阳荡阴，以阳为尊。尊者高而卑者低。变《解》六三为九三，则成《恒》卦”。^④关于《恒》卦，京房说：“久于其道，立于天地。雷与风行，阴阳相得，尊卑定矣，号令发而万物生焉，雷风行而四方齐也。”^⑤《恒》卦三阴三阳，阴阳相得，阳上阴下，尊卑有等，上卦为雷，下卦为风，雷与风行，四方齐，万物各得其所、各得其道，整齐划一，此即为恒，恒有常之义。

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第501页。

② 同上书，第453页。

③ 同上书，第454页。

④ 同上书，第455页。

⑤ 同上书，第456页。

前此，变《震》初九之阳而为阴，则为《豫》；变《豫》六二之阴为阳，则成《解》；变《解》六三之阴为阳，则成《恒》。然《恒》“九三至于阳屯之位”，以阳居阳，又处下卦之上、上卦之下，“不顺所履，无定其位，《易》云：‘不恒其德，或承之羞’，阴阳升降反于阴，君道渐进，臣下争权，运及于《升》。”此后，变《恒》之九四为阴，这就是“阴阳升降反于阴”，成《升》。于此，京房不仅论自然之阴阳消长，也以人事比附之，提出《解》、《恒》皆是阴爻变阳，故于人事为“君道渐进”；《升》为《恒》九四阳爻变阴而得，阳爻变阴，故于人事为“臣下争权”。其以阳代表君，而以阴代表臣。

阴阳二气交互作用，化生万物。京房解《升》曰：“阳升阴，而阴道凝盛。未可便进，渐之曰升。升者进也，卦虽阴，而取象于阳，故曰以阳用事。”所谓“阳升阴”，即指变《恒》九四阳爻为阴爻，则成《升》六四阴爻。“卦虽阴，而取象于阳”，陆绩注曰：“内巽阴，木阳也。”《升》卦下巽上坤，皆为阴，巽风动于地之下、木发于地下，故可取象于阳，虽有勃勃生机，然阻力亦不小，因其还被埋于地中，未能出头，所以，虽然九二，九三“阳升阴”，但“阴道凝盛。未可便进”，阳渐进之，故有“升”之意。《升》“自下升高，以至于极，至极而反”，变《升》之六五为九五，成《井》，所谓“阴道革入阳为坎，水与风见《井》”。京房说：“吉凶之兆定于阴阳，阴生阳消，阳生阴灭。二气交互，万物生焉。”^①

坎宫五世《丰》卦，其卦上震下离，震有动、刚之义。离火有光大之义。关于《丰》，京房云：“雷火交动，刚柔散。气积则暗，动乃明。”《丰》上六阴爻，为积暗，雷火交动则刚柔散，因其动而得明。“雷与火震动曰丰，宜日中。”《丰》：“上木下火，气稟纯阳，阴生于内，阳气杂，正性溃，乱极乃反为游魂，入积阴。”其注文曰：“震入坤也。”^②《丰》上卦为震，于四季为春，下卦为离，于四季为夏，春夏季节，气稟纯阳；变九四为六四，则阴生于内，上卦成坤，坤为积阴，震阳气为阴所杂，正性溃，乱极反为游魂卦《明夷》。京房于此对其八宫卦变化的原则作了一个概括说明，其云：“阴阳升降，反归于本，变体于有无，吉凶之兆，或

① 以上内容详见卢央《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第454—458页。

② 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第468页。

见于有，或见于无。阴阳之体，不可执一为定象，于八卦阳荡阴，阴荡阳，二气相感而成体，或隐或显，故《系》云：“一阴一阳之谓道。”^①阴阳之气有升降，卦爻象模拟其升降，故分阴阳之爻，但卦之阴阳爻，不可以执而不变，也就是不能执一为定象，八卦阳荡阴，阴荡阳，阴爻变而为阳，阳爻变而为阴，这个过程是不会停息的。阴阳之气相感，互为隐显，阳显则阴隐，阴显则阳隐，显则为有，隐则体无，故阴阳或见于有，或见于无，但阴阳升降有其本，如春夏以阳为本，秋冬以阴为本，诸如此类，阴极则返归于阳本，阳极则返归于阴本，由此生成吉凶祸福，然千变万化，究其实，则不过是一阴一阳之升降、相荡、隐显、有无而已。此即是道，舍此一阴一阳之相互作用，别无易之道。

4. 卦爻象阴阳消长的原理之二：阴阳消长，至极则返，故有“游魂”与“归魂”。

八宫卦之演变有其规律，其规律也即天地自然阴阳消长之规律。以乾宫诸卦的变化为例。乾宫八卦，皆是纯阳之《乾》按阴阳消长的规则变化而来，其变化过程，体现的是阳极阴生、阴极阳生的道理。京房以乾宫皆为纯阳用事，在这个大前提下，阴阳消长。其中，《姤》卦为“阴遇阳”、“阴气处下”、“阴不能制于阳”；《遁》卦为“阴荡阳遁”、“阴来阳退”，《姤》、《遁》两卦皆是“阴爻用事”；《遁》“阴长阳消”则降入《否》，《否》“内象阴长”、“阳道消铄，阴气凝结”、“阴薄阳消”；《否》后为《观》，《观》“内象阴道已成”、“阴道浸长”、“积阴凝盛”，入于《剥》；《剥》“柔长刚减”、“阴盛不可逆”，因“阳道不可尽灭”，阴极剥尽，则返阳道，返阳而为游魂之《晋》；阴退阳复则返本，入于归魂之《大有》。由《乾》之纯阳，变而有《姤》卦之一阴生，《遁》之二阴生，《否》之三阴生，《观》之四阴生，《剥》之五阴生；阳道不可剥尽，故《剥》至于阴剥阳之极，阴极则阳生，阳生的过程是由外而至于内，故变《剥》之六四为阳爻则成游魂之《晋》，再变《晋》下卦之坤阴为乾阳而成归魂之《大有》。则乾宫八卦的变化告一段落。纯阳天气之消长、变化的过程也完成一个过程。

但是，当《剥》卦“剥道已成”，“阴盛”、“阴专”之时，阳息“反”的过程亦开始了。故阴剥于外，阳息于内，由《剥》卦外卦之六四变而

^① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第468、469页。

为阳成《晋》卦，京房称之为游魂卦。这就是京房所说：“阴阳反复，进退不居”的道理。对此，陆绩注曰：“为阴极剥尽，阳道不可尽灭，故返阳道。”^①，阴长阳消，消至于极，则阳复，阴极剥尽，但阳不可尽灭，故阳又复之，是谓游魂，表明阴剥阳至于极，则阳返而复之意。游魂之后为归魂，《晋》卦之后为《大有》，京房云：“卦复本宫曰大有，内象见乾是本位。”阴极则阳复，阳复有其序，先是外卦复，然后内卦复，因“剥”不能剥尽，《剥》之六五爻，阴至于极，不能继续往上剥上九，阴极阳返生，阳生于六四成《晋》，此为游魂卦；阳再复，则《晋》之下卦坤全部复为阳而成乾，则由《晋》变成《大有》，此则为归魂卦。这就是京房所说“阴阳交错，万物通焉。阴退阳伏，返本也”^②。

《乾》“六爻交通，至于六卦阴阳，相资相返，相克相生”；“六位相荡，反复其道”，其代表的是“天地运转，气在其中矣。乾道变化，万物通矣”^③。天地运转，是由阴阳之气的消长所造成的，乾宫八卦之变，代表天之气的消长过程，也就是“乾道变化，万物通矣”的过程。以《周易》卦象言之，以纯阳之《乾》卦六爻交通变化，成乾宫八卦之象，代表天气消长的一个周期和过程。正如陆绩之注所云：“凡八卦分为八宫，每宫八卦，八八六十四卦。定吉凶，配人事，天地山泽草木日月昆虫，包含气候足矣。”^④ 乾宫诸卦之所以卦爻如此变化，直接原因在于天地间阴阳之气的消长，《周易》卦爻之变仿之而成。《周易》卦象，是模写天地万物包括山泽草木日月昆虫和气候之理的，当然，也可以配人事之吉凶。

京房在解震宫八卦的游魂与归魂卦时，还论说了八宫卦易学体例中“游魂”、“归魂”说的来由。震宫五世《井》卦之后为游魂《大过》卦，京房说：“震至于井，阴阳代位，至极则反，与巽为终，退复于本，故曰游魂为大过。”又其解《大过》卦云：“阴阳代谢，至于游魂。《系》云：精气为物，游魂为变。是故知鬼神之情状。”“阴阳相荡，至极则反，反本用末于游魂……阳入阴，阴阳交互，反归于本曰归魂。降《随》卦。”^⑤ 他认为《易·系》所说的“精气为物，游魂为变”，其精气为物，指的是

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第451页。

② 同上书，第452页。

③ 同上书，第451—452页。

④ 同上书，第451页。

⑤ 同上书，第458—459页。

阴阳二气组成天地万物，游魂为变之“游魂”，指的是阴阳二气消长过程中，阴阳至于极致之后，就会向与自己相反性质的属性改变，在某种程度上，这也是一种复归。“游魂”、“归魂”是京房对《易·系》“精气为物，游魂为变”的独特解说，以此来建立自己的历史哲学思想。《大过》之后为《随》，京房说：“《震》象复本曰《随》”。《大过》内卦全体复于震，即得《随》。震宫八卦，从《震》起，历《豫》，《解》、《恒》、《升》、《井》、《大过》，至于《随》之归魂而终。

京房易学强调了阴阳互为消长的必要性，阳以消阴，但阴柔之消，亦不可过极，过极则返。他解坤宫游魂《夬》卦说：“刚决柔，阴道灭，五阳务下，一阴危上。将返游魂，九四悔也。”又说：“《易》云：‘泽上于天’，‘夬，扬于王庭。’柔道消，消不可极，反于游魂。九四柔来文刚，阴道存也。阴之道不可终否。刚柔相济，日月明矣。天地定位，人事通也。”^①《夬》一阴五阳，阳消阴，但消至于极则返，《夬》九四变六四，成《需》。因此，不仅阳之道不可终否，阴之道亦不可终否，阴阳刚柔相济，则天地可以定位，日月可以常明，山泽可以通气，雷风可以相薄。故陆绩注此曰：“凡卦阴极阳生，阳极阴生，生生之义不绝之貌，日月循环，天地交泰，阴阳相荡，六位交分，万物生焉。”^②认为自然界日月循环、天地交泰，由此而生成万物，《周易》卦爻阴阳相荡，六位交分，亦生成卦之万象。《周易》卦之理，法自然界阴阳之消长，阴极则阳生，阳极则阴生，故其生生之义不绝。

天地自然和人类社会，皆循阴阳消长“极则返”之理。如《大壮》乾下震上，震动而乾健，故内外二象动而健。京房解《大壮》说：“内外二象动而健，阳胜阴而为壮……《易》曰：‘羝羊触藩，羸其角’，进退难也。壮不可极，极则败；物不可极，极则反。故曰：君子用罔，小人用壮。”^③《大壮》卦象为雷在天上，其义为健而动，主要表现在阳升阴降，阳来荡阴。京房认为，君子处“壮”，但不用“壮”，小人处“壮”而用之，君子与小人不同，其异在于君子知“壮”不可极，极则败，极则反。

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第487页。

② 同上。

③ 同上书，第486页。

5. 八宫卦各宫之间的推演，采《说卦》“乾坤父母六子”说，以乾、震、坎、艮为阳四宫，以坤、巽、离、兑为阴四宫。

乾宫八卦之后，接震宫八卦。由乾宫如何过渡到震宫，京房于此提出：“乾生三男，次入震宫八卦。”^①此采《周易·说卦》“乾坤父母六子”说。陆绩注曰：“乾生三男，坤生三女，阳以阳，阴以阴，求奇偶定数于象也。”^②如果以乾、坤为父母，则震、坎、艮为三男，巽、离、兑为三女。其中，震为长男，因其为乾阳初入坤阴，一阳伏于二阴之下，阳卦多阴、阴卦多阳，震“取象为阳，配爻属阴，故曰阴阳交错而为震”，故《震》为长子，续于乾宫八卦之后。另外，京房亦以震“属于木德，取象为雷，出自东方。震有声，故曰雷；雷能警于万物，为发生之始，故取东也；为动之主，为生之本，《易·系》云‘帝出乎震’”^③。震为雷，雷“春发秋收”，故为万物发生之始，天地交感，生成万物，由震而启其始。故乾宫八卦之后接震宫八卦。

由乾、震至于坎，京房还是以乾坤父母六子说来推导之。关于坎宫之《坎》，他说：“本于乾而生乎震，故曰长男。阴阳升降为八卦，至随为定体。资于始而成乎终，坎降中男而曰坎，互阳爻居中为坎卦。”^④《坎》由乾阳入坤阴之中而得，此即“阳变阴”；《坎》阳爻居二、五之中，余皆为阴爻，阴虽陷阳，但不能履阳，因为阳相较于阴而言，本身即有为“主”之意。坎之阳爻以刚克其阴爻，有履险之义。

坎宫八卦变化完成后，进入艮宫八卦。京房说：“坎之变于艮，艮为少男，少男处卦之末为极也。次入艮卦。”陆绩之注云：“震一阳居初爻，坎二阳处中，艮三阳处卦之末，故曰阳极为少男，又云止也。”京房又说：“乾分三阳为长中少，至艮为少男。本体属阳，阳极则止，反生阴象。易云：艮，止也。”^⑤此阳“极”是指阳发展到《艮》，阳道已至于极，极则有转而为阴的趋势。故艮宫八卦之后，京房续之以老阴之坤宫八卦。乾分三阳入坤阴，得长、中、少男，其中艮为少男，因其阳处卦之末，故为少。艮宫最末一卦为《渐》，《渐》卦“巽下见艮，

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第452页。

② 同上。

③ 同上书，第453页。

④ 同上书，第461页。

⑤ 同上书，第472—473页。

阴长阳消，柔道将进”，陆绩注曰：“艮变八卦终于《渐》，《渐》终降纯阴入坤，分长女三阴之兆也，柔道行也。”^① 京房为何以《渐》卦为阴长阳消，从陆绩之注看来，其指的是《渐》为艮宫最后一卦，乾、震、坎、艮阳宫三十二卦已尽，接下来，将是坤、巽、离、兑阴宫三十二卦登场，故京房说《渐》卦有阴长阳消，柔道将进之意。他不是从《渐》卦本身来分析，而是从整个《周易》六十四卦由阳宫四卦向阴宫四卦转变，《渐》卦处于此转变的关键点上来说的。艮宫为阳道之终，“阳极则阴生，柔道进也。降入坤宫八卦”。^②

坤宫八卦以《坤》为首。关于《坤》，京房说：“纯阴用事，象配地，属土，柔道光也。阴凝感，与乾相纳，臣奉君也。”^③ 坤为纯阴之卦，其“初六起履霜，至于坚冰，阴虽柔顺，气亦坚刚，为无邪气也”。但《坤》卦“阴中有阳，气积万象，故曰阴中阴（阳）。阴阳二气，天地相接，人事吉凶，见乎其象。六位适变，八卦分焉”^④。坤阴之中，伏有纯阳之乾，而且，坤卦之阴虽虚，纳于阳位则可称实，如坤卦之六五爻、六三爻之类，所以，《坤》虽阴，实有向阳转变之可能性。京房说：“升降反复，不能久处，千变万化，故称乎易。易者变也，阴极则阳来，阴消则阳长，衰则退，盛则战。”“阳来荡阴，坤内卦初六适变，入阳曰震，阴盛阳微，渐来之义，故称复。次降阳入地雷《复》卦。”^⑤ 坤初六变而为初九之阳，下卦由坤变成震，别卦《坤》变为《复》，《复》卦一阳五阴，阴盛而阳微，阳有渐来、渐长之义，所以卦称《复》。按卦演变之序，《比》为坤宫归魂卦，反本复位，阴阳相成，万物化生。《比》卦意味着坤宫八卦的终结，坤宫八卦之后，接巽宫八卦，然后是离宫八卦和兑宫八卦，其云：“归魂复本，阴阳相成，万物生也。故曰坤生三女，巽离兑分长中下，以阳求阴，乾之巽为长女。”^⑥ 坤为阴卦，以乾之阳求坤之阴，一交而得巽之长女，再交而得离之中女，三交而得兑之少女。

巽宫八卦从《巽》卦开始，《巽》“阳中积阴而巽顺”，其注云：“本

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第480页。

② 同上。

③ 同上书，第481页。

④ 同上书，第481—482页。

⑤ 同上书，第482页。

⑥ 同上书，第490页。

乾象，阴来荡成巽，巽者顺也。”乾与坤阴相交，阴荡阳成巽。“阴阳升降，柔于刚也。本于坚刚，阴来又柔，东南向明，齐肃阴阳。”^①《巽》由坤入乾而得，这就是“柔于刚”，乾本坚刚，坤阴柔之，成《巽》；《巽》二阳一阴，据《周易·说卦》，位居东南。

离宫八卦从《离》卦开始，《离》卦“本于纯阳，阴气贯中，稟于刚健，见乎文明。故《易》曰：君子以继明照于四方”^②。《离》卦中虚，始出于《乾》，乾纯阳刚健，故以阴气贯中，柔刚而成文明之象。“是以体离为日、为火，始于阳象，而假以阴气，纯用刚健，不能明照，故以阴气入阳，柔于刚健而能顺，柔中虚见火象也。”^③纯以阴，不能干物；纯以阳，又暴于物，《坤》以阴入于纯阳之《乾》成《离》，阴柔于阳之中，故能明照生成万物。

兑宫八卦从《兑》卦开始。《兑》：“积阴为泽，纯金用体，蓄水凝霜，阴道同也。上六阴生，与艮为合。”^④兑一阴处两阳之上，为积阴成泽之象；其五行属金，配四季为秋，金能生水，故纯金用体，蓄水凝霜；兑为少女阴卦，但其中又伏少男艮卦，阴有向阳转变的可能性。《归妹》为兑宫归魂卦，其卦兑下震上，“雷居泽上，刚气亢盛，阴阳不合，进退危也”。震为长男，兑为少女，少女匹长男，阴阳不合，故进退皆危。因危生变，阴阳爻继续变化，“适变位定时，不可易之道也。五行考象，非合斯义。阴阳运动，适当何爻，或阴或阳，或柔或刚，升降六位，非取一也。”^⑤故《归妹》虽居八宫卦终，亦以非取一时一位，而成一开放的体系，以示《易》道不可终。

6. 论一卦六爻之间的关系，原理之一：世应、飞伏、纳甲与五行。

京房八宫卦体系对于一卦中各爻之间的关系，提出了世应说。他据《周易·系辞》“列贵贱者存乎位”的说法，取人事中礼教等级的尊卑之义，将一卦六爻分别赋予等级贵贱之位，如初爻为元士，二爻为大夫，三爻为三公，四爻为诸侯，五爻为天子，上爻为宗庙。其中，一世卦初爻为世爻，二世卦二爻为世爻，三世卦三爻居世，四世卦四爻为世爻，五世卦五五世爻为世爻，八纯卦上爻为世爻。京房认为，一卦的吉凶主要取决于

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第491页。

② 同上书，第499页。

③ 同上。

④ 同上书，第511页。

⑤ 同上书，第518页。

六爻中的一爻之象，所谓“定吉凶只取一爻之象”^①，这主要的一爻即为世爻。除世爻之外，一卦中还有与世爻相应的应爻，京房易学主要通过卦中世爻与应爻之间刚柔生克的关系来显示吉凶之象。应爻是指六爻中与世爻间隔两位的那一爻，如一世卦初爻元士居世，则四爻诸侯与之相应；二世卦二爻大夫居世，则五爻天子与之相应；三世卦三爻三公临世，则上爻宗庙与之相应；游魂卦，京房以之为四爻临世，则初爻为其应爻；归魂卦，以三爻为世，则上爻为其应爻；八纯卦上爻居世，其应爻为三爻三公。此即京房所谓的世应之说。

京房易学还提出飞伏说。他认为，《周易》之卦、爻有隐有现，飞指显现于外可见者，伏指隐藏于背后不可见者。如其解乾宫八卦之《乾》卦云：“纯阳用事。象配天，属金。与坤为飞伏。”^② 乾卦六爻皆阳，故为纯阳用事，其卦象代表天，于五行属金。《乾》为纯阳卦，但内亦蕴涵其对立之《坤》卦，这种本身包含对立方的易学体例，京房称之为“飞伏”，“飞”为显卦，“伏”为显卦之后所藏之对立卦。一种观点，认为京房“飞伏”之说源自《周易·说卦》：“《巽》……其究为躁卦”，震为“躁”卦，震与巽为飞伏，故巽中亦伏“躁”之性，巽虽有柔“顺”意，但其究为“躁”卦。因此，所谓飞伏，就是说《周易》显现的卦象、爻象之背后，皆有与其对立的卦象、爻象潜存。每卦有飞伏，各爻亦有飞伏。卦的飞伏，如八纯卦，除乾卦与坤卦互为飞伏外，震卦与巽卦、坎卦与离卦、艮卦与兑卦亦皆互为飞伏。飞伏说要求对事物进行全面的认识，既要看到事物的表象，还要看到事物中隐藏的向其对立面转化的可能性；既要看到事物当前的状况，还要考虑到事物的未来发展及从前的状况。

京房八宫卦理论的另一重要内容就是纳甲说。所谓纳甲，就是把阴阳五行、天干地支系统和《周易》六十四卦结合起来，把八宫卦各配以十天干，每卦各爻分别配以十二地支。因为甲为十天干之首，故称之为纳甲或纳支。京房说：“分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸。震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。八卦分阴阳，六位配五行，光明四通，变易立节。”^③ 《周易》之《乾》、《坤》两卦分内外卦分别纳甲，

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第444页。

② 同上书，第442页。

③ 同上书，第519页。

其中，乾卦内卦纳甲，外卦纳壬；坤卦内卦纳乙，外卦纳癸。其他六卦不分内外卦，震卦纳庚，巽卦纳辛，坎卦纳戊，离卦纳己，艮卦纳丙，兑卦纳丁。同时，京房还把地支分别配入各卦六爻，其中，《乾》卦从初爻至上爻，分别配以子、寅、辰、午、申、戌；《坤》卦从初爻至上爻分别配未、巳、卯、丑、亥、酉，《震》卦六爻同《乾》；《巽》卦六爻从初爻至上爻配丑、亥、酉、未、巳、卯，《坎》卦六爻从初爻至上爻配寅、辰、午、申、戌、子；《离》卦六爻从初爻至上爻配卯、丑、亥、酉、未、巳；《艮》卦六爻从初爻至上爻配辰、午、申、戌、子、寅，《兑》卦六爻从初爻至上爻配巳、卯、丑、亥、酉、未。八卦与五行相配，则乾、兑属金，震巽属木，坎属水，离属火，坤、艮属土；天干、地支分属五行，则天干甲乙属木，丙丁属火，戊己属土，庚辛属金，壬癸属水；地支亥子属水，寅卯属木，巳午属火，申酉属金，辰戌丑未属土，以图示之如下：

八卦五行纳甲之图

八卦 爻位	乾金 ䷀	坤土 ䷁	震木 ䷲	巽木 ䷸	坎水 ䷜	离火 ䷝	艮土 ䷳	兑金 ䷹
上爻	壬戌土	癸酉金	庚戌土	辛卯木	戊子水	己巳火	丙寅木	丁未土
五爻	壬申金	癸亥水	庚申金	辛巳火	戊戌土	己未土	丙子水	丁酉金
四爻	壬午火	癸丑土	庚午火	辛未土	戊申金	己酉金	丙戌土	丁亥水
三爻	甲辰土	乙卯木	庚辰土	辛酉金	戊午火	己亥水	丙申金	丁丑土
二爻	甲寅木	乙巳火	庚寅木	辛亥水	戊辰土	己丑土	丙午火	丁卯木
初爻	甲子水	乙未土	庚子水	辛丑土	戊寅木	己卯木	丙辰土	丁巳火

这就是京房所谓的“八卦分阴阳，六位配五行”。至于《周易》六十四卦中每一卦的纳甲纳支，其方法按上述原理，分内外卦分别配以干支即可。

京房在其《易传》中，用五行分别配八宫卦及每卦六爻，以五行间的生克关系来解说吉凶。他说：“孔子云：易有四易，一世、二世为地易；三世、四世为人易；五世、六世为天易；游魂、归魂为鬼易。八卦，鬼为系爻，财为制爻，天地为义爻（天地即父母也），福德为宝爻（福德即子孙也），同气为专爻（兄弟爻也）。”^①。八宫卦为母，每卦各爻为子，按五行关系说明卦与爻之间的生克关系。系爻指爻性克母卦之爻，陆绩称之为官鬼爻；制爻为母卦所克之爻，又称财爻；义爻是生母卦之爻，陆绩称为父母爻；宝爻是指母卦所生之爻，陆绩称其为子孙爻；还有一种与母卦属性相同，没有生克关系的爻，称作专爻，后人称之为兄弟爻。以《乾》卦为例，《乾》初九纳甲子、九二纳甲寅、九三纳甲辰、九四纳壬午、九五纳壬申、上九纳壬戌，这就是所谓“降五行，颁六位”，京房将《乾》卦本宫配五行之金，《乾》卦各爻所配五行与本宫卦成子孙、父母、兄弟、妻财、官鬼等“六亲”关系，即所谓：“水配位为福德，木入金乡居宝贝，土临内象为父母，火来四上嫌相敌，金入金乡木渐微，宗庙上建戌亥，乾本位。”陆绩注谓：“甲子水，是乾之子孙；甲寅木，是乾之财；甲辰土，是乾之父母；壬午火，是乾之官鬼；壬申金，同位伤木；戌亥乾之位。”^②其大意为：《乾》卦初九纳甲为甲子水，其与本宫《乾》金的关系，为金生水，故初九所纳甲子水为《乾》金之子孙；九二纳甲为甲寅木，其与本宫《乾》金的关系，为金克木，故九二所纳甲寅木为《乾》金之财；九三纳甲为甲辰土，其与本宫《乾》金的关系，为土生金，故九三所纳甲辰土为《乾》金之父母；九四纳甲为壬午火，其与本宫《乾》金的关系，为火克金，故九四所纳壬午火为《乾》金之官鬼；九五纳甲为壬申金，其与本宫《乾》金的关系，为金同位，故九五所纳壬申金为《乾》金之兄弟；上九纳甲为壬戌土，其与本宫《乾》金的关系，为土生金，故上九所纳壬戌土为《乾》金之父母，如此

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第520页。

② 同上书，第442—443页。

等等。

7. 论一卦六爻之间的关系，原理之二：阴阳相合与阴阳相背。

阴阳之间的代谢，有两种情况，一种是阴阳相合，一种是阴阳相背，阴阳相合则万物化生；如果阴阳相背，则两气不交、万物不能生成。对于这两种情况，《京氏易传》中多有阐述。

关于阴阳相合，一般指别卦的内外卦五行相生、相和，或别卦六爻之间阴阳相应，如初与四、二与五、三与上阴阳相应^①，而不是阴阳相敌。在京房八宫卦体系中，如巽宫二世《家人》卦，由《小畜》变九二为六二而成。九二之刚变为柔，下卦成离，为文明之象，《家人》六二与九五内外相应，阴阳得位，居中履正，又其卦象上巽下离，木与火五行相生，阴阳得位，内外相资，二气相合，有如君君臣臣，父父子子，兄兄弟弟，各得其位，治家之道升而上则为治国之道。又如《咸》为兑宫三世卦，其卦艮下兑上。“山下有泽，虚已畜物，阳中积阴，感于物也。阳下于阴，男女之道。内外相应，感类于象也。六二待聘，九五见召，二气交感，夫妇之道，体斯合也。《易》曰：‘咸，感也；利贞，取吉女。’”^②《咸》艮山下，兑泽处上，京房说“山下有泽”，此取卦之两象，但不拘上下；艮为少男之阳居下，兑为少女之阴居上，阳下于阴，此为男感女之道。六二与九五内外相应，阴阳相感，为夫妇之道。

关于阴阳相背，一般指别卦的内外卦五行相冲，或别卦六爻之间阴阳不相应，如初与四、二与五、三与上两阳、两阴相敌，而不是阴阳相应。如兑宫一世《困》卦，其卦坎下兑上。“泽入坎险水不通，困。外稟内刚，阴道长也。阴阳不顺，吉凶生也。易云：‘困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。’上下不应，阴阳不交，二气不合。”^③《困》卦六三阴，上六亦阴，无匹；九二为阳，九五亦为阳，无应；上下无应，阴阳不交，故其卦名之为《困》。又如离宫三世《未济》卦，其卦坎下离上，京房说：“阴阳二位，各复本体，六爻交互，异于正象，故取未济名之。”^④从卦义来看，离火炎上，坎水务下，水火两象不交，卦之初、三、

① 有时，京房论“应”，特指卦之二与五。如《困》卦初九与六四，京房说“上下不应，阴阳不交，二气不合”；《萃》卦的初六与九四，亦不论“应”。

② 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第514页。

③ 同上书，第512页。

④ 同上书，第503页。

五阳位皆为阴爻所处，二、四、上阴位亦为阳爻所处，阴阳爻皆不得其正位，是以异于《离》卦正象，故称“未济”。

当然，从不同的角度看，则一卦中，既有阴阳相合处，亦有阴阳相敌处，这要具体分析。如坎宫二世《屯》卦之后为三世《既济》卦，京房说：“阳适阴入中女，子午相敌见吉凶。”^①其意为《屯》六三阴爻变九三阳爻，则成《既济》，《既济》离下坎上，坎于五行配北方子水，离配南方午火，故云“子午相敌”。《既济》一为坎水，一为离火，为“阴阳敌体”，但坎水润下，离火炎上，且卦体之初、三、五为阳爻居阳位，二、四、上为阴爻居阴位，皆阴阳相应，这就是“刚柔得位曰既济”。

二阴或二阳，其志不相合，必变革之，方成万物。如坎宫三世《既济》卦之后为《革》卦，《既济》六四阴爻变而为九四阳爻，则上卦由坎成兑，《既济》成《革》，京房说：“二阴虽交，志不相合，体积阴柔，爻象刚健，可以革变。务上下积阴，变改之兆。”^②《革》卦上兑下离，兑为少女，离为中女，二阴虽相交，但志不相合，可以变革；又《革》卦上兑五行属金，金积水为器；下离五行属火，火变生而为熟，皆有变革之义。

阴阳的相互作用，必然产生变化。京房强调“变化”，强调卦与爻的更替，以卦爻的更替来表征变化的生生不息。所谓“八卦复位，六爻迁次，周而复始。上下不停，生生之义，易道祖也”^③。变化是必然的，变化中，“得时则顺，失时则逆”。所以，阴阳不交则万化不生，事物处于阴阳不交的状态，必然生变，其变化的方向是阴阳相交。京房解离宫游魂《讼》卦说：“生生不绝之谓道。六位不居，返为游魂离宫八卦，以讼为反四，天与水违曰讼。”陆绩注曰：“天道西行，水东流，其路背也。外象乾，西北方之卦，内坎水，正北方之卦，其流东也。二气不交曰讼。”^④《讼》卦坎下而乾上，乾代表天道，天道西行；坎水其流向东，一东一西，方向相反，故为讼。《讼》之义，在于相背，“天下见水，阴阳相背，二气不交，物何由生……阴阳升降，复归内象。次降天火同人卦”^⑤。阴

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第464页。

② 同上书，第466页。

③ 同上书，第509页。

④ 同上书，第507页。

⑤ 同上。

阳相背则二气不交，阴阳二气不交则物不能生。故游魂之《讼》有待于复归，其内象复归离卦，成《同人》卦。这说明两气不交的状态是不可能持久的，它一定会引起变化。

以上，我们对京房八宫卦演变的过程作了一个简单阐述。京房把注意力集中在建立一套易学卦、爻变化的体系，并按照此体系来对自然和社会现象进行观察和预测，他的易学理论的根本任务是要发现整个世界所存在的变化规则。那么，我们应如何看待他的这种学术努力呢？

第一，京房认为《周易》卦爻的变化是有规律的，自然界和人类社会、变化的过程与此规律相应、相符。

京房的易学体系是一个变化的结构，其变化的方式就是卦爻象阴阳的消长，处在这个变化中的每个因素，也就是具体的卦与爻，皆不是孤立的存在，而是与其他卦、爻构成一种复杂的阴阳消长关系。在京房看来，整个《周易》卦爻象就是一个关系的系统，每个卦象与其他卦象之间存在着内在的、必然的联系。

京房的易学体系本身就意味着一种过程性、历史性，此历史性通过卦爻符号的阴阳消长来展开。在京房的易学中，一个单纯的爻是没有意义的，爻只有在卦象中，通过考察其与周围其他爻的关系，才能确定其意义。它与其他爻的关系表现为一种阴阳的消长、互换，意味着爻变与卦变。卦与卦的不同在于它自身阴阳爻组合的不同，故爻的变化又必然导致卦的变化，而将不同卦象的变化联系起来，就可能揭示出其阴阳消长的规律。在汉代哲学中，阴阳可是一对普遍的概念，无论是自然、社会、政治、历史等所有一切存在，皆与阴阳相联系。京房认为《易》所表达的阴阳消长规律，就是所有存在所应该遵循的规律，明确了《周易》的意义，就能理解自然世界和人的生活世界的意义。

第二，京房借助于其建构的易学体系，力图模拟自然的阴阳消长和社会的发展变化，来解释自然与社会历史的过程，获得关于自然和社会历史发展规律的知识。

京房认为，圣人作《易》所以垂教，定之以人伦而明王道。“夫易者象也，爻者效也，圣人所以仰观俯察，象天地日月星辰草木万物，顺之则和，逆之则乱。……卦象定吉凶、明得失，降五行、分四象，顺则吉、逆则凶。故曰：吉凶悔吝生乎动，又曰：明得失于四序，运机布度，其气转易……新新不停，生生相续，故淡泊不失其所，确然示人。

阴阳运行，一寒一暑，五行互用，一吉一凶。以通神明之德，以类万物之情。故易所以断天下之理，定之以人伦而明王道。”^①《周易》卦爻象无限多样的联系方式，为解释历史现象提供了无限多样的模式。京房认为，社会历史虽然也是变化多样，但其中仍然可以发现其有秩序可循，因为自然和人类社会都是一个由众多因素所构成的统一整体，组成整体的某一个因素如果发生变化，则会相应引起其他因素的变化，导致整体呈现出与变化前不同的特征，这种整体的变化既然是由其内部因素的变化所引起，且这种内部的变化具有可预知性。因此，对于事物，不仅要从其自身去认识，还要从其所具有的各种关系去认识，把事物当作是一个展开的历史去把握。由此，京房的八宫卦理论，就具有了某种历史性的因素和内容。

京房认为：“六爻上下，天地阴阳，运转有无之象，配乎人事。八卦，仰观俯察在乎人，隐显灾祥在乎天，考天时察人事在乎卦。八卦之要始于乾坤，通乎万物，故曰：‘易穷则变，变则通，通则久。’久于其道，其理得矣。”又说：“八卦建五气、立五常，法象乾坤，顺于阴阳，以正君臣父子之义，故易曰：‘元亨利贞。’夫作易所以垂教，教之所被，本被于有无。且易者，包备有无，有吉则有凶，有凶则有吉。生吉凶之义，始于五行，终于八卦。从无入有，见灾于星辰也，从有入无，见象于阴阳也。阴阳之义，岁月分也。岁月既分，吉凶定矣。故曰：‘八卦成列，象在其中矣。’六爻，上下天地。”^② 阴阳之气迭相运转，阳息阴消，有无相承。其所谓“有”，指的是有形的星辰日月运转、四季日时更迭，以及人间的种种灾异，这是有形可见者；其所谓“无”，指的是八卦所传达的吉凶之义，此则为不可见者。吉凶之义虽不可见，然其由五行生克和阴阳二气消长变化而来，可以通过天时节气、日月星辰显示出来，这就是所谓“从无入有”。《周易》卦爻象的变化，表征阴阳消长之义，通乎万物之情，能示人以吉凶祸福，此则为“从有入无”。因此，天地阴阳之消长与社会人事吉凶紧密相连，人通过《周易》八宫卦体系，可以用之来观察天地间的阴阳消长，天道其隐与显、灾与祥，可以与人事相对应，京房也坚持人事与天道可以相应的观点，认为天道之隐显带来人事之灾与祥。

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第519页。

② 卢央：《京氏易传解读》（下），九州出版社2004年版，第521—522页。

《易》之乾坤就表征了天地间的阴阳，此则为天人之道之根本，由阴阳可以通万物消长之理。所以，《系辞》认为变易是不会穷尽的，因为一旦穷尽，它自身就会生成新的变化，事物有了新的变化之后，则可以由穷而转为通达，故事物不会终极地穷困，由穷困至于通达，有其理，得此理，事物可以长久地处于通达的状态，即与道相通。为什么能与道相通，因得事物变易之理的缘故。京房又云：“卜筮非袭于吉，唯变所适，穷理尽性于兹矣。”卜筮告诉人们一个道理：天道和人事中没有不变的吉与凶，它一定要在变易的过程中，通过人事与不同的变易相适应，才能趋吉避凶。人们以《周易》为指导，穷天地万物之理，尽天地万物之性，就可以成为穷理尽性的圣人。

京房要构建整个世界的整体联系和逻辑关系，他以《周易》卦爻的形式表现这种无所不包的规律，并力图去证明社会生活、自然变化与这个规律相合。京房解坎宫二世《屯》卦说：“内外刚长，阴阳升降，动而险。凡为物之始，皆出先难后易。今屯则阴阳交争，天地始分，万物萌兆，在于动难，故曰屯。”^①震动而坎险，故《屯》动而险。其中，坎之中爻为阳，震之初爻亦为阳，坎中阳为两阴所夹，震初阳为两阴所压，阳皆有破阴而出之意，故“内外刚长。物之始，事之初，其理皆如此”，因其为阴阳相争、相交之初，事与物皆处于萌芽的状态，故《屯》有难之意，自然、社会皆如此。

京房采取类推的方法，把人类社会历史发展的规律、自然的变化规律和易学卦爻体系变化的规律联系起来，一定的社会历史现象与一定的卦爻变化形态相一致。他解乾宫之《遁》卦，认为《遁》上卦为乾、下卦为艮，艮卦在下，表明阴积为地、为山岳，山岳积阴而高峻，逼通于乾天，天为山高峻所逼，遁而去；于人事言，京房认为，则为小人得志，君子避开乱世、“遁世无闷”之意。^②其解乾宫之《否》卦，说：“天气上腾，地气下降，二象分离，万物不交也。小人道长，君子道消。”^③于人事言，《否》代表“小人为灾”，造成“君臣父子各不迨及”，于此时，君子只能“俟时”。究其原因，京房认为：“天地盈虚，与时消息”是天道运行

① 卢央：《京氏易传解读》（下），九州出版社2004年版，第464页。

② 同上书，第446页。

③ 同上书，第447页。

的规则，有《泰》则有《否》。也正因为天道“周而复始”，故《否》之“危难之世，势不可久”，有如《否》之上九云：“否极则倾，何可长也！”^①又如其解乾宫《剥》卦之义，京房认为，《剥》卦义出于《剥》之上九^②，他引“《易》云：‘硕果不食，君子得舆，小人剥庐。’”认为“硕果不食”、“君子得舆”，就是君子于“剥”之时，要“俟时”而“不可苟变”，坚守正道，故能“存身避害”；陆绩注此云：“君子全得剥道，安其位”，也是这个意思。“小人剥庐”，则表明“剥道已成，阴盛不可逆”，故有“小人剥庐”之象。京房认为，乾宫二世之《遁》、三世之《否》卦、五世之《剥》，卦爻所表征的阴长阳消等关系，是历史发展的一种规律和过程的表现。人们通过《周易》，可以把握这种过程、规律，因为卦爻的排列秩序就是此规律的一个重要展示。易学就是要揭示事物之间普遍联系，为人提供经验、教训。

前文论及，京房以卦象、爻象的变化来推导事物的发展、变化。例如，坎宫八卦以《坎》为始，京房认为，“震以阳居初，能震动于物，能为动主；坎以阳居中，为重刚之主，故以坎为险”，陆绩注曰：“乾生震，一阳居于初，震为长男”^③，京房八宫卦关于卦序展开的过程，是根据社会、家庭的组合方式来展开的，他将自然的过程与人类社会的过程相比拟。如《震》以乾父之阳居坤母之初，故为长男；而《坎》则以乾父之阳居坤母之中，故为中男。《坎》二阳履四阴，有险之义；坎宫二世卦为《屯》，京房谓《屯》卦：“世上见大夫，应至尊。阴阳得位，君臣相应，可以定难于草昧之世。”^④《坎》为险，《屯》为坎险之后的“定难”，因其世爻六二为大夫爻，得位得中，九五为至尊天子爻，亦得位得中，六二、九五两爻阴阳相应，表明君臣相应，《屯》卦上坎下震，震动而坎险，虽然“动乎险中”，然可以定难于草昧之世。

京房用他的卦爻象推演的过程来解释人类社会历史，使历史融合到他的易学卦爻象体系中。如坤宫归魂卦《比》，此卦实包含了京房的国家结构观和君臣观。京房解《比》卦说：“水在地上，九五居尊，万民服也。

① 卢央：《京氏易传解读》（下），九州出版社2004年版，第447—448页。

② 同上书，第450页。

③ 同上书，第462页。

④ 同上书，第464页。

比亲于物，物亦附焉。原筮于宗，归之于众。诸侯列土，君上崇之，奉于宗祧，盟契无差，邦必昌矣。”其注文曰：“比卦一阳五阴，少者为贵，众之所尊者也。”^①《比》卦坤下坎上，有水在地上之象，其九五一爻居尊，众阴爻围绕之，有大君在上，万民服从之义；水与地亲密相比附，比有亲之义；《坤》之世爻居宗庙，《比》之世爻为六三，六三三公应上世宗庙，有“奉于宗祧”之象，后面一句说“盟契无差，邦必昌矣”，对于天子与诸侯、三公之关系有所期许，认为君臣上下盟契无差，可以使邦国昌盛。这可能也是对汉代中央集权制度的一个理想描述。当然，《比》卦在京房看来，也讲为臣之道、或者妻之道，其云：“阴道将复，以阳为主。一阳居尊，群阴宗之。六爻交分，吉凶定矣。地道之义，妻道同也。臣之附君，比道成也。”^②汉武帝之后，天下“大一统”、中央集权的政治格局得到巩固，京房强调《比》卦一阳居尊，群阴宗此一阳，认为此即是地奉天之道，臣奉君之道、妻奉夫之道。京房企图用阴阳消长来说明事物运动、发展的规律，说明社会历史乃至人的思想精神发展过程。他对卦爻象的分析、排列，目的在于为人们的行动提供指导。

京房试图建立起《周易》卦爻体系严密的推演体系，从这些体系中再引出世界所有各种事物的发展规律，其中也包括自然的演化和人类社会历史的发展规律。京房提出：“王（主）者亦当则天而行，与时消息，安而不忘亡，将以顺性命之理，极蓍龟之源，重三成六，能事毕矣。八八六十四卦，分六十四卦配三百八十四爻，成万一千五百二十策，定气候二十四，考五行于运命，人事天道、日月星辰局于指掌，吉凶见乎其位。”因为配合五行之后的《周易》八卦和六十四卦，又多了五行的复杂关系，京房说：“建子阳生，建午阴生，二气相冲，吉凶明矣。积算随卦起宫，乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑，八卦相荡，二气阳入阴、阴入阳，二气交互不停，故曰生生之谓易。天地之内，无不通也。”“六十四卦，遇王则吉，废则凶，冲则破，刑则败，死则危，生则荣。考其义理，其可通乎！”^③如水王于子，废于戊，死于辰，生于申；子与午冲，与卯刑，如此等等。在京房的视野中，易学体系是一个生生不息的展开，虽然其中有

① 卢央：《京氏易传解读》（下），九州出版社2004年版，第490页。

② 同上。

③ 同上书，第519—520页。

秩序、有步骤，但其变动不居，处于变化过程中，在变化中，不变的秩序才得以生成。这种认识为解释复杂的人类社会历史的连续性、统一性奠定了基础。

第三，京房对于人在这个世界中的地位和作用非常重视，其易学重在探讨社会历史的变迁规律，并探讨其中的根本原因及其表现。他设定历史进步的标准是政治的清明。

作为历史性存在的社会是不断变化、发展的，是一种不断趋向于未来的活动。社会历史离不开人的自主选择，理想引导人朝向更美好的未来。人通过有意识的行动、追求，建立起真正的自然和历史的统一。京房解离宫五世《井》卦说：“阴阳通变不可革者，井也。井道以澄清不竭之象，而成于井之德也。《易》云：‘井者，德之基’；又云：‘往来井井，见功也；改邑不改井，德不可渝也。’”陆绩注文曰：“井道以澄清见用为功也，井象德不可渝变也。”^①京房认为，变动中有不变者，此不变者为“德”，变者为阴阳，阴阳可以通变，所谓通变者，即阴阳可以互通，但其变动中亦有不变者，此即是“德”。所以，《周易》说：“改邑不改井”，因为“德”是不可更改的。

历史条件不同会限制人们对于历史活动的认识，但是历史活动的德性内容，具有某种程度的超越性，它可以在一个历史时期以这一种形式出现，也可以在另一历史时期以另一种方式出现，历史性本身并不否定其德性的永恒内容。因为历史性本身就是德性内容的表达，德性内容也只能通过历史性才能得到表达与把握。京房解离宫五世《涣》卦说：“内卦坎中满，一阳居中，积实于内，风在外行，虚声外顺。吉凶之位，考乎四序。盛衰之道，在乎机要。阴阳死于位，生于时，死于时，生于位，进退不可诘，正盛则衰来，正衰则盛来。《易》曰：积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。八卦始终，六虚反复。”^②卦之吉凶，人事之盛衰，皆与时位相联系，有时候位不当，但时至则运转；有时候时不利，但位好而有所免乎危时，故君子进退之道不是固定不移的，随时与位的不同而不断转变；盛与衰也是随时而转变的。但是，这种转变非谓无条件而成之，京房认为，其条件在于《周易·坤文言》所说：“积善之家，必有余庆；积

^① 卢央：《京氏易传解读》（下），九州出版社2004年版，第458页。

^② 同上书，第506页

不善之家，必有余殃。”由此，我们想到西方现代解释学大家伽达默尔的一个著名观点：传统是有选择的保存。历史传统固然是一种保存，但是，在中国哲学和史学的观点中，所保存者无非是道。因此，伽达默尔认为理解者是文本的一部分，这个观点以中国哲学的观点看，只是部分正确。因为文本只不过是道的一种表达而已。理解者之所以能理解文本，正在于他与文本一样，皆是道呈现自己的方式、方法。一个文本的意义之所以永远不会结束，不仅在于它的读者历史境遇的差别和理解的差别所造成，也不仅仅是过去与现在的融合方式的不同，同时还在于文本所承载之道是一致的。道亘古亘今，但它又在特定的历史境遇中以一种新的方式呈现自己，从而既具有历史性，又具有统一性。从现象上看，文本在历史中表现出来的东西好像比文本本身要多得多，这也只是因为道在不同的历史时期与特定历史条件结合所导致的。

京房认为，易学的卦爻变化体系所体现出的变化规律是可靠的。要从历史的经验中寻找相对稳定和有秩序的关系，这正是其易学的出发点与归宿。他不仅要使他的易学可以用来说明自然，也要使之能够说明历史、社会。通过对卦爻变化规律的探讨，他力图发现自然和社会历史所具有的联系。京房解离宫一世《旅》卦之义说：“《易》曰：‘旅人先笑后号咷’，又曰：‘得其资斧’，仲尼为旅人，固可知矣。”^①因《旅》卦取象为火在山上，显露无止，故有旅之义；但孔子为大德之士，孔子被迫处于“旅”的状态，则社会之状况可想而知。因此，《周易》卦爻所表达的法则，可以用来说明社会历史的发展。不仅如此，在京房看来，人还可以自觉运用《周易》之理来改变社会历史的进程，实现理想的社会蓝图，人是历史目的承担者和实现者，士人的任务就是要实现历史使命。京房认为自己承担着一种神圣的使命、责任，就是使社会历史按照理想的方式发展。从某种程度上看，他也是为他的理想而献身的一名有担当意识的知识分子。

二 建候、起月、卦气、积算与历史规律性

从京房一生的学术努力来看，他力图使他的易学理论与天地宇宙的一切事物对应。为此，其《易传》的一个重要内容就是建候、起月、卦气与积算，旨在将《周易》卦爻与一年十二月、二十四气等建立起某种联

^① 卢央：《京氏易传解读》（下），九州出版社2004年版，第501页。

系,通过《周易》卦爻象来对自然节气、物候的变化作出表征,并探讨其与社会、人事的关系。也就是说,通过《周易》卦爻象与节气、天象、风雷等自然现象的关系比拟,他不仅想有效解释一年中季节、物候的变化,还要将之与人事尤其是社会的历史发展联系起来。对社会历史的变化、发展作出解释,这可以看作是京房易学体系建构的着力点和重要目标之一。

关于京房易学的建候、起月,北宋晁公武说:“起乎世而周乎内外,参乎本数以纪月者谓之建……乾建甲子于下,坤建甲午于上,八卦之上乃生一世之初。初一世之五位乃分而为五世之位,其五世之上,乃为游魂之世,五世之初,乃为归魂之世,而归魂之初乃生后卦之初,其建,刚日则节气,柔日则中气;其数,虚则二十有八,盈则三十有六。盖其可言者如此。”^①元代学者胡一桂于《周易启蒙翼传》中,对京房易学的建候、起月例说有如下解释:“一世卦,阴主五月,一阴在午也;阳主十一月,一阳在子也。二世卦,阴主六月,二阴在未也;阳主十二月,二阳在丑也。三世卦,阴主七月,三阴在申也;阳主正月,三阳在寅也。四世卦,阴主八月,四阴在酉也;阳主二月,四阳在卯也。五世卦,阴主九月,五阴在戌也;阳主三月,五阳在辰也。八纯上世,阴主十月,六阴在亥也;阳主四月,六阳在巳也。游魂四世所主与四世卦同。归魂三世所主与三世同。”^②明末清初学者黄宗羲在《易学象数论》中对京氏建候、积算之说的论述如下:“曰‘建’,以爻直月,从世起建,布于六位(惟乾、坎从初爻起)。乾起甲子,坤起甲午,一卦凡六月也。”^③

由此可知,京房建候、起月,从一卦之世爻起建,主要是将《易》之卦爻与一年中的二十四节气、十二月之间建立起一种联系,旨在说明不同的月份、节气可以对应不同的卦爻;更重要的是,他认为人事的吉凶祸福亦与相应之卦爻变化情况相应,并与二十四节气、十二月乃至日与时对应起来。

但是,《京氏易传》在确定其建候、起月的过程中,不知是京房当

① 晁公武此说,文渊阁四库全书本《京氏易传》将之附于卷后。

② 转引自林忠军主编:《历代易学名著研究》(上),齐鲁书社2008年版,第18页。

③ (清)黄宗羲撰,郑万耕点校:《易学象数论》(外二种),中华书局2010年版,第47页。

时就没有考虑清楚，还是后世传抄的错误，其中有许多内容缺乏逻辑性。如乾宫八卦的首卦为乾，按京房的八宫卦体例，乾之世爻应为上九，晁公武说京房建候、起月例“起乎世而周乎内外”，黄宗羲亦说“从世起建，布于六位”，那么，乾卦的建候、起月例就应该是从上九世爻开始。但参照《京氏易传》，却是从乾初九爻开始建候、起月例，所谓“建子起潜龙（十一月冬至一阳生），建巳至极主亢位（四月龙见于辰，阳极阴来，吉去凶生，用九吉）”^①。因为《周易》乾卦初九爻辞为“潜龙勿用”，上九爻辞为“亢龙有悔”，由此可以看出，《京氏易传》确实采用乾卦建甲子起初爻，而不是如其通例那样，从乾之上九世爻起建。对此，黄宗羲亦不能解释，只好说“惟乾、坎从初爻起”，在通例中存在特例。

因为乾卦是八宫卦之首，而甲子为十天干和十二地支循环之首，故乾卦建候始建甲子。根据《京氏易传》，整个乾卦的建候情况是：初九爻建甲子，九二爻建乙丑，九三爻建丙寅，九四爻建丁卯，九五爻建戊辰，至上九爻建己巳。乾卦有六爻，京房认为，每爻可以值一月，故六爻可以值六月。乾卦建月从初九甲子开始，子月代表农历的十一月，具体建月为：乾卦初九爻为十一月，九二爻为十二月，九三爻为正月，九四爻为二月，九五爻为三月，上九爻为四月。以二十四节气论，则乾卦初九所值之十一月，其节为大雪；由初九至于上九，所值四月之中气为小满。究其原因，乾卦初九因其值甲子，甲子为阳日，即所谓“刚日”，则用“节气”；上九所值己巳为阴日，即所谓“柔日”，则用“中气”，如晁公武所说“刚日则节气，柔日则中气”。

按京房八宫卦推演理论，乾宫一世卦为姤卦，姤卦代表一阴生，一年十二月中，午月代表一阴生，故五月建午配姤卦。由乾卦建始甲子推起，至姤卦之午月当为庚午。根据从世起建的原则，姤卦之初六爻为世爻，故初六爻建庚午。由此推进，则九二爻建辛未，九三爻建壬申，九四爻建癸酉，九五爻建甲戌，上九爻建乙亥。《京氏易传·姤卦》云：“建庚午至乙亥（芒种至小雪）。”姤卦代表五月一阴生，其初六建庚午，庚午为“刚日”，于二十四节气中，芒种为五月之节气，故姤卦初六爻建起芒种；姤卦六爻，一爻值一月，其上九乙亥为十月，乙亥又为“柔日”，故取十

^① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第441页。

月中气小雪为建。

乾宫其他卦爻之建候、起月，从姤卦之一世起，皆顺次而行。至于游魂、归魂，则体例有所变化，晁公武提出“其五世之上，乃为游魂之世；五世之初，乃为归魂之世”，这是一句颇难理解的话。卢央先生对此的解读是：“至游魂晋卦，则因其是从五世卦变四爻而来，五世剥卦，六五始建甲戌，上九乙亥，初六丙子，六二丁丑，六三戊寅，六四己卯。故游魂晋卦从其四爻己卯起建候。故说：‘其五世之上乃为游魂之世。’归魂卦是由五世卦之三爻戊寅起建候。所谓‘五世之初乃为归魂之世’。”^①“五世之上”，可以理解为《剥》卦六四爻己卯，因其从六五始建，从六五至上九、初六、六二、六三、六四，六四己卯刚好为六爻之“上”。但何谓“五世之初”？此五世当指《乾》宫五世卦《剥》，《剥》之初，从建候来看，当为六五甲戌，因为六五为《剥》卦建始之世爻；或者，从《剥》卦初六爻建月，当为丙子；即便是从五行纳干支来看，也是乙未，皆不为“戊寅”。对此，郭彧先生则干脆不用晁公武所说，而以胡一桂《周易启蒙翼传》所述：“游魂四世所主与四世卦同。归魂三世所主与三世同”，将其解读为：“乾宫游魂与归魂和坤宫四世卦与三世卦同；坤宫游魂与归魂和乾宫三世卦与四世卦同。”^②乾、坤两宫如此，其他宫也类此。

卢央先生解京房的建候说，将建候与卦的具体各爻之间关联起来，这受到晁公武说之影响。以《乾》宫为例，其诸卦建候情况排列如次：

乾卦，建甲子至己巳，大雪至小满（自初爻至上爻）
 姤卦，建庚午至乙亥，芒种至小雪（自初爻至上爻）
 遁卦，建辛未至丙子，大暑至大雪（自二爻至初爻）
 否卦，建壬申至丁丑，立秋至大寒（自三爻至二爻）
 观卦，建癸酉至戊寅，秋分至立春（自四爻至三爻）
 剥卦，建甲戌至己卯，寒露至春分（自五爻至四爻）
 晋卦，建己卯至甲申，春分至立秋（自四爻至三爻）
 大有卦，建戊寅至癸未，立春至大暑（自三爻至二爻）^③

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第139—140页。

② 林忠军主编：《历代易学名著研究》（上），齐鲁书社2008年版，第19页。

③ 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第139页。

乾宫八卦之外，震、坎、艮、坤、巽、离、兑各宫八卦值月情况，卢央先生也列表作出说明。^① 冒广生先生《冒鹤亭京氏易三种》的《建表第十》^② 所列《乾》宫八卦建月情况与卢央先生所列相同，但在建月配卦爻方面，他关于《乾》宫各卦建候所起，皆起初爻而终上爻，例如《遁》卦，虽然他们都说“建辛未至丙子”，然卢央先生采纳晁公武所说，是自《遁》二爻“世爻”起建“辛未”至于初爻“丙子”，而冒先生则仍然是从初爻起建“辛未”，至上九爻“丙子”。至于其他卦的值月情况，也都是这个情况。

这就涉及一个如何理解建候所起之“世”的含义问题。此“世”到底指的是“世爻”，还是指的八宫卦的“一世”爻？郭彧先生认为，“世”指的就是八宫卦的“一世”爻。他认为，“起乎世而周乎内外，参乎本数以纪月者，谓之建”之说，是从八宫卦的一世卦始建，阳宫卦以初爻建始布卦，阴宫卦以上爻建终位布卦，形成六十四卦的节气循环，则是“周乎内外”。因为既曰“起乎世”，当是从一世卦起，而不是从卦的世爻起，有如乾卦曰“建子起潜龙”，就是从“潜龙勿用”的初爻起，到了上爻“亢龙有悔”，故有“建已至极主亢位”之说。^③ 郭彧先生此说与卢央先生不同，与冒广生先生之说则有同有异，尽管冒广生先生区分不同卦的不同起建原则，但其《建表》不论阳宫还是阴宫，皆以初爻建始布卦，而郭先生则是阴宫卦以上爻建终布卦位。^④

郭彧先生引民国徐昂《京氏易传笺》说：“‘乾宫姤、遁、否、观、剥五卦建月，皆以卦气所值之月为始，坤宫复、临、泰、大壮、夬五卦建月，皆以卦气所值之月为终。如姤卦气值五月午，建始庚午起；复卦气值十一月子，建月至庚子终，是也。’尽管徐昂没有说出乾坤两宫上世卦的建月始终，然而他所言十辟卦的建位是正确的。我们要以这一考证为依据来理解胡一桂的京房‘起月例’说。”^⑤ 徐昂关于乾宫姤、遁、否、观、剥五卦建月，坤宫复、临、泰、大壮、夬五卦建月，皆与胡一桂之说相

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第140—143页。

② 冒广生撰述，冒怀辛、毛景华整理：《冒鹤亭京氏易三种》，四川出版集团巴蜀书社2008年版，第324页。

③ 林忠军主编：《历代易学名著研究》（上），齐鲁书社2008年版，第24页。

④ 同上书，第26—28页。

⑤ 同上书，第19页。

合。而关于乾、坤两宫上世卦的建月始终，可能徐昂没有做出解释，故郭彧先生在徐昂之说的基础上有所补充，但其所补与胡一桂所说之“起月例”原则又有所不同。胡一桂说：“八纯上世，阴主十月，六阴在亥也；阳主四月，六阳在巳也。”为了说明胡一桂的这个观点，郭彧先生专门提出一个乾、坤两宫建候、起月例的图表，其表^①如下：

本宫	一世	二世	三世	四世	五世	六世 (应为上世)	游魂	归魂
乾	姤	遁	否	观	剥	坤	晋	大有
建支	始午	始未	始申	始酉	始戌	始亥	始卯	始寅
始候	芒种	大暑	立秋	秋分	寒露	小雪	春分	立春
世月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	二月	正月
坤	复	临	泰	大壮	夬	乾	需	比
建支	终子	终丑	终寅	终卯	终辰	终巳	终酉	终申
终候	大雪	大寒	立春	春分	清明	小满	秋分	立秋
世月	十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	八月	七月

郭先生此表能较大程度上说明胡一桂所说之京房起月例与建候之法，然其中亦有两处小问题值得商榷：一是“八宫卦”说是京房易学体例之最重要者。京房“八宫卦”说中，并无所谓“六世”的说法，而只有“八纯”“上世”之说，郭先生将《坤》纳入《乾》宫“六世”、《乾》纳入《坤》宫“六世”之说，与京房“八宫卦”说的易学体例不相应。二是由此表引申开来，郭先生得出的《周易》六十四卦起月、建候之表^②，其中，提出《乾》“建己巳至甲戌”、建候为“小满至寒露”等说，部分内容与《京氏易传》本文及陆绩之注有所不合。郭先生所制之图如下：

十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月
大雪	小寒	立春	惊蛰	清明	立夏	芒种	小暑	立秋	白露	寒露	立冬
冬至	大寒	雨水	春分	谷雨	小满	夏至	大暑	处暑	秋分	霜降	小雪

① 林忠军主编：《历代易学名著研究》（上），齐鲁书社2008年版，第18、19页。

② 同上书，第20—21页。

四世	五世					本宫	一世	二世	三世	四世	五世	
蹇	谦					乾	姤	遁	否	观	剥	
							归妹	小过				
甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	
子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	
本宫	一世	二世	三世	四世	五世	本宫	一世	二世	三世	四世		
震	豫	解	恒	升	井		坎	节	屯	既济	革	
			大有	晋						随	大过	
丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	
子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	
五世		本宫	一世	二世	三世	四世	五世				本宫	
丰		艮	贲	大畜	损	睽	履				坤	
渐					师	明夷						
戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	
子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	
一世	二世	三世	四世	五世		本宫	一世	二世	三世	四世	五世	
复	临	泰	大壮	夬		巽	小畜	家人	益	无妄	噬嗑	
中孚								比	需			
庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	
子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	
	本宫	一世	二世	三世	四世	五世		本宫	一世	二世	三世	
	离	旅	鼎	未济	蒙	涣		兑	困	萃	咸	
讼				蛊	颐						同人	
壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	
子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	

郭先生制订此表，精思覃想十分周密，对京房易学中世月与建候理论的描绘其功甚大。但是，对于此表的解读是否符合京房易学之原意，则还是可以提出一些不同意见来讨论。如对于《乾》卦，《京氏易传·乾》说：“建子起潜龙（十一月冬至一阳生），建巳至极主亢位（四月龙见于

辰，阳极阴来，吉去凶生，用九吉）。^①为大家所接受的一种理解是，京房易学建候之顺序应该是，《乾》初九为十一月甲子，九二爻为十二月乙丑，九三爻为一月丙寅，九四爻为二月丁卯，九五爻为三月戊辰，上九爻为四月己巳；建起大雪至小满。而不是如郭先生所说的，《乾》上九为四月己巳，初九爻为五月庚午，九二爻为六月辛未，九三爻为七月壬申，九四爻为八月癸酉，九五爻为九月甲戌；建起小满至寒露。此外，郭先生所谓《坎》“建癸未至戊子”、建候为“大暑至大雪”等，亦与《京氏易传》所说不合。于此不一一例举。

当然，对于《京氏易传》中建候、值月方面存在的诸多问题，也不能排除《京氏易传》本身存在一些矛盾。卢央先生说：“如果仔细考察，会发现京房的建候安排还没有成熟。比如建始之天干，乾卦始建甲子，坤卦始建甲午，两者天干同；震卦始建丙子，巽卦始建辛丑，两者天干不同；……因此有疑巽卦是否建始在丙午。又从建始地支来看，乾震二卦同在于，坎艮二卦同在寅。但从阴宫四卦来看建始地支坤为午，巽为丑，离为申，兑为卯。……如果与阳宫进行对照，考虑到建始之天干，兑宫应与艮宫同为庚，而兑宫与离宫建始之支相同，于是兑宫本卦之建始应为庚申。如果将兑宫本位卦之建始改为庚申，则其与离宫本卦建始相距正好十二辰（戊申至庚申）。如此一调整则与阴阳诸宫完全相同。如果可以确定京房当时正是想作这样的安排，那么就要考察巽卦与兑卦现存的建始错写的原因。否则就要考虑到京房关于阴宫诸卦的安排另有考虑。但无论怎样，《京氏易传》关于建始的安排是尚未成熟的最后结果，反映了京房对此问题的研究过程。”^②郭彧先生对于《京氏易传》建候所存在的问题，力图予以解决，他于京房易学建候、值月理论体系的不通之处，另以己意改之，并另制八宫六十四卦建候表。对于自己改良的建候表，郭先生十分自信，他说：“我们以‘八宫六十四卦表’来对照《京氏易传》中的‘建起’（‘建始’）文字，则可得出全部建候内容并更正传定的错误。”^③当然，郭先生所改，是否符合京房之原意，还有待于进一步讨论，然其理论创新之勇气，则是值得赞赏的。

① 卢央：《京氏易传解读》（下），九州出版社2004年版，第441页。

② 卢央：《京氏易传解读》（上），九州出版社2004年版，第143—144页。

③ 林忠军主编：《历代易学名著研究》（上），齐鲁书社2008年版，第25页。

京房的卦气说，是其建候、起月的理论基础。关于卦气，《京氏易传》提出：“阴从午，阳从子，子午分行。子左行，午右行。左右凶吉，吉凶道，子午分时。立春正月节在寅，坎卦初六，立秋同用；雨水正月节在丑，巽卦初六，处暑同用；惊蛰二月节在子，震卦初九，白露同用；春分二月中在亥，兑卦九四，春秋分同用；清明三月节在戌，艮卦六四，寒露同用；谷雨三月中在酉，离卦九四，霜降同用；立夏四月节在申，坎卦六四，立冬同用；小满四月中在未，巽卦六四，小雪同用；芒种五月在午，乾（当作震）宫九四，大雪同用；夏至五月中在巳，兑宫初九，冬至同用；小暑六月节在辰，艮宫初六，小寒同用；大暑六月中在卯，离宫初九，大寒同用。”^① 京房力图将卦爻与天干、地支相配，并与月建建立某种联系，可以下图来表示：

立春（寅，坎初六）	立秋
雨水（丑，巽初六）	处暑
惊蛰（子，震初九）	白露
春分（亥，兑九四）	秋分
清明（戌，艮六四）	寒露
谷雨（酉，离九四）	霜降
立夏（申，坎六四）	立冬
小满（未，巽六四）	小雪
芒种（午，震九四）	大雪
夏至（巳，兑初九）	冬至
小暑（辰，艮初六）	小寒
大暑（卯，离初九）	大寒

卢央先生认为，京房这是将一年二十四节气分两段作顺序排列，这里的支辰明显不是指月建。因为月建是每月一辰，而京房是每气值一辰。从立春到大暑历十二辰，又从立秋到大寒历十二辰。如果将“建”理解为斗柄所指，那么京房就是认为北斗星一年绕极旋转两周，这显然是谬误的。但京房在这里又确实是在将卦爻与节气相联系，这是他对卦气的一种独特理解，只不过他将立春与立秋同与坎卦之初六爻联系，支纳寅；雨水与处暑同与巽卦初六爻联系；惊蛰与白露同与震卦初九爻联系；春分与秋

^① 卢央：《京氏易传解读》（上），九州出版社2004年版，第136、137页。

分同与《兑》卦九四爻联系；清明与寒露同与《艮》卦六四爻联系；谷雨与霜降同与《离》卦九四爻联系；立夏与立冬同与《坎》卦六四爻联系；小满与小雪同与《巽》卦六四爻联系；芒种与大雪同与《震》卦九四爻联系；夏至与冬至同与《兑》卦初九爻联系；小暑与小寒同与《艮》卦初六爻联系；大暑与大寒同与《离》宫初九爻联系，等等。其特点在于：其一，二十四节气被京房分为两两相对的十二组，如立春与立秋，春分与秋分，小暑与小寒，大暑与大寒等，尽管这两个节气是极端相对，又可以同纳一卦，这表明京房的一种阴阳相反相成、对立转化的思想。其他如雨水与处暑等，也是这种关系。其二，京房用六子卦，即震坎艮巽离兑配一年二十四节气的变化，阳卦纳节气，阴卦纳中气。卢央先生认为，作了这样的节气纳卦爻后，京房的卦气就自然呈现出节气顺排而支辰逆布的对顺顺序，前半年的节气从立春到大暑，是阳气从小到大，从弱到强，从微到极的过程；而立秋到大寒是阴气由小至大，从弱到强，由微至极的过程，表示了“子午分行”之义。他所设计的卦气图十二地支进行两轮循环，上半年一轮循环示阳气之兴盛，下半年一轮循环则示阴气的壮大^①。《京氏易传》所谓：“龙德十一月在子，在坎卦左行；虎刑五月在午，在离右行”，“阴从午，阳从子，子午分行”，即有此意，其中龙为德、为阳气，在上半年阳气兴盛时运行于世；虎为刑、为阴气，在下半年阴气兴盛时运行于世。卢央先生的解读，使京房卦气说的理论价值得到揭示。

关于积算，《京氏易传》于坎宫既济卦云：“建丙戌至辛卯（寒露，春分），卦气分节气，始丙戌受气，至辛卯成正象。考六位，分刚柔，定吉凶。积算起辛卯至庚寅，周而复始。”卢央先生提出，京房从此例说明建候及积算之基本法则^②。京房积算之法，是从建候成正象之干支起算。例如既济卦，从丙戌受气为建候之始，历丁亥、戊子、己丑、庚寅为积气，至辛卯成正象，故积算从辛卯起；又如从乾卦看，乾卦初爻始建候甲子，二爻建候乙丑，三爻建候丙寅，四爻建候丁卯，五爻建候戊辰，上爻建候未己巳，积算从己巳起，周而复始至戊辰土（乾五爻）。《京氏易传》所谓：“积算起己巳火至戊辰土，周而复始（吉凶之兆，积年起月，积日起时，积时起卦入本宫）”，就是从建候结束之干支起积算。故京房积算，

① 卢央：《京氏易传解读》（上），九州出版社2004年版，第137页。

② 同上书，第144、145页。

通过建候六辰分配六爻，其建始一辰为受气之爻，中间经历四辰，皆为积气之爻，末一辰成象立体。我们来看一下，历史上，诸学术大家对京房积算是如何来认识的，晁公武云：“极乎数而不可穷以纪日者谓之积”^①；黄宗羲说：“曰‘积算’，以爻直日，从建所止起日。”^②陆绩于《乾》卦积算下所注：“吉凶之兆，积年起月，积日起时，积时起卦入本宫。”^③

具体说来，积算时，以建候所终干支为起点顺时针前进，每卦一周行六干支，共行十周满六十干支，周而复始。我们以《京氏易传》乾卦为例，其云“积算起己巳火至戊辰土，周而复始”，可以形成下表：

己巳火	庚午火	辛未土	壬申金	癸酉金	甲戌土
乙亥水	丙子水	丁丑土	戊寅木	己卯木	庚戌土
辛巳火	壬午火	癸未土	甲申金	乙酉金	丙戌土
丁亥水	戊子水	己丑土	庚寅金	辛卯木	壬辰土
癸巳火	甲午火	乙未土	丙申金	丁酉金	戊戌土
己亥水	庚子水	辛丑土	壬寅木	癸卯木	甲辰土
乙巳火	丙午火	丁未土	戊申金	己酉金	庚戌土
辛亥水	壬子水	癸丑土	甲寅木	乙卯木	丙辰土
丁巳火	戊午火	己未土	庚申金	辛酉金	壬戌土
癸亥水	甲子水	乙丑土	丙寅木	丁卯木	戊辰土

京房在建构其易学理论体系的过程中，为什么要将建候、起月、卦气与积算等纳入进来？应该说，他的主要目的之一，就是要对自然、社会的历史进程进行把握，以卦爻来表征自然和社会的发展过程，从中发现某种规律性的存在，以之来对人事行为作出指导。京房易学力图建构一套天人理论体系。他认为人事与天道存在着某种一致的规律，这种规律可用《周易》卦爻之变化来体现，从《周易》卦爻的变化中可以寻找到人事变化的规则、可能性。按《汉书》之说，京房“其说长于灾变，分六十

① 晁公武此说，四库全书本《京氏易传》将之附于卷后。

② （清）黄宗羲撰、郑万耕点校：《易学象数论》（外二种），中华书局2010年版，第47页。

③ 卢央：《京氏易传解读》（上），九州出版社2004年版，第441页。

(四) 卦，更直日用事，以风雨寒温为候，各有占验。房用之尤精，好钟律，知音声。”^① 当然，我们在这里并不去探讨其占法如何，而重在考察这种占法背后所体现的对自然和社会历史规律性的认识。

京房易学的重要内容，就是通过建候、起月、卦气、积算，将一年三百六十五日的风雨寒温等与特定之卦爻相联系，明其灾异与人事之间所存在的吉凶关系，来对社会的未来和历史进程作出预测。京房于汉元帝建昭二年（公元前 37 年）二月朔日，曾拜见汉元帝并上封事，说：

辛酉以来，蒙气衰去，太阳精明，臣独欣然，以为陛下有所定也。然少阴倍力而乘消息。臣疑陛下虽行此道，犹不得如意，臣窃悼惧。守阳平侯凤欲见未得，至己卯，臣拜为太守，此言上虽明下犹胜之效也。臣出之后，恐必为用事所蔽，身死而功不成，故愿岁尽乘传奏事，蒙哀见许。乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色，此上大夫覆阳而上意疑也。己卯、庚辰之间，必有欲隔绝臣令不得乘传奏事者。^②

按京房建候、起月、卦气、积算理论，其将《周易》卦爻象与季节、十二月、时日相联系，以论吉凶，但具体之方法已不是太清楚，故给后人的不同阐释留下了广阔空间。《汉书》“京房传”所留下的这些片断资料，到底是什么意思？《周易》卦爻象与年、月、日、时和不同物候相结合，预示了人事怎样的吉凶祸福，仁者见仁，智者见智。

我们试着从京房易学的建候、起月、卦气与积算等理论出发，来分析《汉书》“京房传”这段话的内容。据历书，汉元帝建昭二年二月朔日，其干支为甲子，此前三日的正月二十八日，即为辛酉。但据前后文，京房此上封事所说之辛酉日当不是这天，因为文中说辛酉日至建昭二年二月朔日甲子间，还有一己卯日，如果说此辛酉日是指该年的正月二十八日，则此后三日为壬戌、癸亥、甲子，不可能有己卯日。故京房上封事所说之“辛酉”，有可能是此辛酉日之前六十天的辛酉日，即汉元帝建昭元年（公元前 38 年）十一月二十七日辛酉日。如果是这样，则此辛酉日之后的己卯日，就是建昭元年（公元前 38 年）的十二月十五日。汉元帝建昭

^① 班固：《汉书》，中华书局 1962 年版，第 3160 页。

^② 同上书，第 3164 页。

元年（公元前38年）十一月二十七日之辛酉日后，接壬戌、癸亥两日，其与兑宫二世之《萃》、三世之《咸》相应，亦与离宫之归魂《同人》、游魂《讼》相应，因为兑宫二世之《萃》，建丁巳至壬戌；三世之《咸》，建戊午至癸亥；离宫归魂之《同人》，亦建戊午至癸亥；离宫游魂之《讼》，亦建丁巳至壬戌。积算从卦之建终起算，故兑宫二世之《萃》积算从壬戌起，兑宫三世之《咸》积算从癸亥起；同样，离宫归魂之《同人》积算亦从癸亥起，离宫游魂之《讼》积算亦从壬戌起。按照京房易学将《周易》之卦象与日子的干支相结合的原则，我们可以发现，《汉书》“京房传”所说的“辛酉以来”的壬戌与癸亥，对应的是兑宫二世之《萃》与三世之《咸》，同时也对应离宫归魂之《同人》和游魂《讼》。所谓“蒙气衰去，太阳精明”，表明的既可能是当时实际的天气变化情况，同时也可能与《周易》之卦象相应。如《萃》上卦为兑泽、下卦为坤地，《咸》卦上卦为兑泽、下卦为艮山，皆为泽气升于地面或山上之象，此则为“蒙气”。而《同人》上卦为乾天、下卦为离火，此是否可以对应“太阳精明”，而《讼》上卦为乾天、下卦为坎水，天与水违行，是否也可以表明“蒙气衰去”，对此，《京氏易传》未有说明，只是我们的一种猜测。但从京房易学的特点来看，其确有将《周易》卦象与年月日时之干支相配，从而预言事物发展之趋势的可能。

下文中，“然少阴^①倍力而乘消息，臣疑陛下虽行此道，犹不得如意，臣窃悼惧。至己卯，臣拜为太守，此言上虽明下犹胜之效也。臣出之后，恐必为用事所蔽，身死而功不成，故愿岁尽乘传奏事，蒙哀见许。乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色，此上大夫覆阳而上意疑也。己卯、庚辰之间，必有欲隔绝臣令不得乘传奏事者”。汉易中，“消息”指十二辟卦。十二辟卦中，一般说来，坤对应农历十月，复对应农历十一月，临对应农历十二月，泰对应农历正月，大壮对应农历二月，夬对应农历三月，乾对应农历四月，姤对应农历五月，遁对应农历六月，否对应农历七月，观对应农历八月，剥对应农历九月；由复、临、泰、大壮、夬至于乾，为阳息阴消的过程，此六卦称为息卦，自姤、遁、否、观、剥至于坤，为阴息阳

^① 孟康曰：房以消息卦为辟，辟君也。息卦曰太阴，消卦曰太阳，其余卦曰少阴、少阳，谓臣下也，并力杂卦气于消息也。宋祁曰：注文当作息卦曰太阴，消卦曰太阴。详见班固《汉书》，中华书局1962年版，第3164页。

消的过程，此六卦称为消卦，合言之，则此十二卦为“消息”卦，“消息卦”和四正卦之外的其他卦，可以分为公、侯、大夫、卿四种卦，统称为“杂卦”。朱伯崑先生认为，京房的卦气说与孟喜有不同者：其一，将坎离震兑四正卦纳入一年的日数之中。其二，于坎离震兑四正卦之外，增巽艮两卦，即以六子卦配一年二十四节气。^①坎、离、震、兑四正卦，各当一日八十之七十三，主二至二分，其中，坎主十一月冬至，震主二月春分，离主五月夏至，兑主八月秋分；其他四卦，乾当十月，主立冬，坤当七月，主立秋，巽当四月，主立夏，艮当正月，主立春。居四正卦之前的颐、晋、升、大畜卦，各当五日十四分；其他卦，各当六日七分。汉元帝建昭元年（公元前38年）十一月二十一日冬至，坎卦值事，当一日八十之七十三；至二十三日，公卦中孚值事，当六日七分；至二十九日起辟卦复，历六日七分，至十二月五日，为侯卦屯内值事；历六日七分，至十二月十一日，为侯卦屯外值事；历六日七分，至十二月十七日，为大夫卦谦值事。《汉书》所说：“辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色，此上大夫覆阳而上意疑也”，此辛巳为汉元帝建昭元年（公元前38年）十二月十七日，为大夫卦《谦》值事，这天“蒙气复起”，“太阳侵色”。农历十一月，所对应之消息卦为复，《复》有阳复之象，“太阳精明”为这一时间段的正常气候，这一时期如有“蒙气”兴起，“太阳侵色”，则表明杂卦乘于消息卦之上，为臣下蒙蔽君主之象。当然，这也只是我们的一种猜测。京房可能以汉元帝有意行“考功课吏法”，为阳复之兆头，又因其时对应农历十一月，为消息卦《复》主之，然有“蒙气”起，为杂卦乘于消息卦之上，这可能是京房所说“陛下虽行此道，犹不得如意”，故他“窃悼惧”的原因。此后，虽然京房不愿出为魏郡太守，然势不得不然，京房希望在出为太守之后，仍然能与汉元帝保持密切联络，“愿岁尽乘传奏事”，并“蒙哀见许”。但至于辛巳日，“蒙气复乘卦，太阳侵色”，京房判断，己卯、庚辰间，也就是汉元帝建昭元年（公元前38年）的十二月十五日、十六日之间，京房判断，必有人欲隔绝京房与汉元帝之间的联系，使他没有机会“乘传奏事”，此所谓“上大夫覆阳而上意疑也”。

按《汉书》的记载，“房未发，上令阳平侯凤承制诏房，止无乘传奏

① 朱伯崑：《易学哲学史》第一卷，昆仑出版社2005年版，第155—157页。

事”^①，此阳平侯是汉元帝王皇后之兄王凤，京房未出发去魏郡之前，前此所得乘传奏事的权利即被剥夺。对此，京房在出发去魏郡赴任的途中，又一次上封事，《汉书》记载：

房意愈恐，去至新丰，因邮上封事曰：“臣前以六月中言遁卦不效，法曰：‘道人始去，寒，涌水为灾。’至其七月，涌水出。臣弟子姚平谓臣曰：‘房可谓知道，未可谓信道也。房言灾异，未尝不中，今涌水已出，道人当逐死，尚复何言？’臣曰：‘陛下至仁，于臣尤厚，虽言而死，臣犹言也。’平又曰：‘房可谓小忠，未可谓大忠也。昔秦时赵高用事，有正先者，非刺高而死，高威自此成，故秦之乱，正先趣之。’今臣得出守郡，自诡效功，恐未效而死。惟陛下毋使臣塞涌水之异，当正先之死，为姚平所笑。”^②

按汉易之卦气说，六月当辟卦《遁》值事。《遁》上卦为乾、下卦为艮，四阳爻居上、二阴爻居下，代表地面之上天气炎热，地面之下阴气正凝。然六月天气正当炎热之时，却反其常道而寒，京房针对这种天气现象，认为这是“道人始去”的征兆。至于七月，不仅寒、而且涌水为灾，以京房之占法，这不仅象征“道人去”，而且是“道人当逐死”。京房不同于一般的占验家，而可以称得上是一位忠义之士，这从此次上封事中体现得非常明显。京房已预感到自己可能要为政治理想的实现付出生命的代价，但仍然不退缩。他以史为鉴，向汉元帝上书，希望汉元帝能借鉴历史的教训。历史上，正先无畏，谏赵高之佞，此正义之举反得不良之后果，正先身死，而赵高却因此确立起自己的淫威。京房希望汉元帝不要蹈秦之覆辙，不要使历史重演。

此后，京房再次向汉元帝上封事，《汉书》记载：

房至陕，复上封事曰：“乃丙戌小雨，丁亥蒙气去，然少阴并力而乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起。此陛下欲正消息，杂卦之党并力而争，消息之气不胜。强弱安危之机不可不察。己丑夜，有

① 班固：《汉书》，中华书局1962年版，第3164页。

② 同上书，第3164—3165页。

还风，尽辛卯，太阳复侵色，至癸巳，日月相薄，此邪阴同力而太阳为之疑也。臣前白九年不改，必有星亡之异。臣愿出任良试考功，臣得居内，星亡之异可去。议者知如此于身不利，臣不可蔽，故云使弟子不若试师，臣为刺史又当奏事，故复云为刺史恐太守不与同心，不若以为太守，此其所以隔绝臣也。陛下不违其言而遂听之，此乃蒙气所以不解，太阳亡色者也。臣去朝稍远，太阳侵色益甚，唯陛下毋难还臣而易逆天意。邪说虽安于人，天气必变，故人可欺，天不可欺也。愿陛下察焉。”房去月余，竟征下狱。^①

此处所说“丙戌”，为建昭二年（公元前37年）二月二十三日，此日有小雨；次日二月二十四日丁亥春分，蒙气散去，但可能天气还是不太晴朗，于卦气言，则是杂卦中的少阴卦干扰了消息卦主事，故京房说“少阴并力而乘消息”；二十五日戊子，天气又转阴，且蒙气复起。这种天气状况，表明什么问题出现？依汉易卦气理论，二月为消息卦《大壮》当值，《大壮》上卦为震、下卦为乾，四阳消二阴，雷上于天，正是阳盛而消阴之时，然于此时而“蒙气复起”，因为蒙气常于晨、夜起，白天而蒙起，表明“杂卦之党并力而争，消息之气不胜”，于人事言，则是臣党盛，君不胜。此后，二十六日己丑夜，又有“还风”，于《易》言，巽为风、为教令，言“还风”，表明君之正令得不到贯彻、落实，只能返还的意思。二十八日辛卯，太阳复被侵色，君上为臣下所蔽；三月二日癸巳，日月相薄，表明阴道盛而侵阳，京房认为，这都是“邪阴同力而太阳为之疑”的征兆。京房认为，他所提出的考功课吏法，虽于国家有利，然对那些不正之臣来说则不利，故他们将京房从京城调开，具体手段则是建议任命京房为太守，不让他有乘传奏事的权利。京房洞察他们的用心，希望自己能居朝廷调度，让自己的弟子任良具体推行考功课吏法。他进谏汉元帝的方法，就是运用他的易学卦气说来对朝政之事作出分析，并且认为，天之理不可逆，邪说虽能行于人事，天道却不可逆、也不可欺。但汉元帝为石显等邪臣所扰，“及房出守郡，显告房与张博通谋，非谤政治，归恶天子，诬误诸侯王”^②，至使京房不久后被下狱、弃市，死时年仅四

① 班固：《汉书》，中华书局1962年版，第3165—3166页。

② 同上书，第3167页。

十一岁。

我们应该怎样看待京房的这种卦气、建候、积算的易学历史观呢？首先，京房把自然和社会各种事物的发展都发结到阴阳的消长和五行的生克关系中，故其学说的基础不离于阴阳和五行。在他看来，阴阳的消长是一种量的比例关系，有如乐律可以对应不同的弦长，年、月、日、时亦是一种阴阳的比例，社会历史也是一种时间的比例关系；其将五行生克理论运用于社会、人事，认为每一个时间单位，如年、月、日、时乃至一朝一代，皆可与特定的五行之气相结合，它们之间存在着错综复杂的生、克、比、和与旺、相、休、囚、死的关系。以阴阳和五行理论为基础，京房对自然和社会历史变化过程的节奏性、秩序性作了探讨，但他是以一种抽象的方式来探讨，因为其以自然与社会历史作为同质者来考察，没有看到人类社会历史本质上与自然的演进过程是有区别的，企图像研究自然现象一样来研究社会现象，认为社会历史与自然一样具有某种规律性，这种规律性皆可以用易的卦爻变化之秩序来表征。并且人们可以根据这种卦爻的变化规律，来对事物的发展作出某种预见。

应该说，在论述社会历史发展的秩序与规律时，京房所依据的并不是社会历史本身的客观事实，而是出于对易学卦爻体系的逻辑推论。京房没有从社会历史发展本身的分析中推导出其变化的根本原因，他所强调的社会历史之间的关系实际上仍然是一种卦象、爻象变化抽象而烦琐的关系。京房将所考察的自然和社会历史等纳入到这个预制的模式中，从一种既定的卦爻秩序去认识世界和历史，将活泼泼的生活与历史局限在抽象的卦爻秩序中，这对于社会历史的说明，是一种教条。将易学的卦爻体系之内在变化法则当作是社会历史和自然变化的规律，不过是以一种抽象的秩序和思想来说明自然和社会历史的发展。虽然卦爻的变化与某些自然和社会现象可能建立起某种联系，但不符合情况可能更多，因此，其理论的周延性得不到保证。

其次，京房在卜筮经验的基础上来构筑其易学理论，并以之对世界作出预言。一部分预言被证实，对于这部分理论，京房认为是有效的；当然，也有一些理论未被证实，这就有必要对其进行修正和改造。这样一来，使得京房的易学体系本身就存在着矛盾，一些原则不能够在其理论中贯彻始终。

再次，京房意图通过易学卦爻符号的重组，来发现一种可靠的对世界

认识的理论，再用这种理论来指导社会政治和历史实践，引导社会政治和历史达到一种理想的存在方式。京房把《周易》卦爻变化数规定性看作是本体性的存在，他希望能建立起一种严谨的易学卦爻符号体系，以卦爻符号的变化规律来解释自然和社会的发展规律，自然的阴阳消长规律成为观察社会历史的方法，秩序成为他们的共同特征。在这个过程中，人们包括他自己，都只是发现这种规律，而不是创造它们。人可以改变的，只是自己，通过改变自己来达到与此规律的相合。当然，这也意味着人类社会的历史演化是可以认识的，社会的规律性是可以建立起来的。

三 “五星”和“二十八宿”配卦及风角占候之说

汉代流行的天人相感论认为，天人相互感应，天道与人事相互影响。如果人君个人品德贤良，则可以使天下道德化行，而天下道德化行，则社会太平、人心安定，从而四时有序、风调雨顺、天降吉祥；反之，如果人君不贤，则不能使道德在天下得到施行，天下败乱，社会不稳定，天就会降下灾异，谴告人君。因此，观天之象、确知天意，就成为当时政治生活的一个重要内容，也成为当时知识分子所思考的一个重要问题。

京房的易学历史哲学也是建立在天人感应之说的理论基础之上的。京房易学中的一个重要内容，即其“五星”和“二十八宿”配卦及风角占候说。他的这个理论希望通过将《周易》卦爻象与自然天象进行对应，来了解所谓天的意志，从而指导人事趋吉避凶，使社会历史能朝着理想的方式发展。京房易学将《周易》卦象与星辰相联系，其《京氏易传》中有“位五星降二十八宿”之说，通过“分六十四卦配三百八十四爻，成万一千五百二十策，定气候二十四，考五行于运命，人事天道、日月星辰局于指掌，吉凶见乎其位”^①。这是将中国古代占星说与《周易》进行结合的一种谶纬迷信理论。如对于《乾》卦，其云：“五星从位起镇星，参宿从位起壬戌。”陆绩之注文云：“土星入西方，丽西北，居壬戌为伏位。”又云：“壬戌在世居宗庙。”^②冒广生先生认为：“镇星，土星；参，西方宿，皆从宗庙世位壬戌土入卦用事。六十四卦，五星十三周，而起一荧惑。二十八宿再周，而多参、井、鬼、柳、星、张、翼、轸，盖其

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第519页。

② 同上书，第441页。

数皆能适合，故康成变其法为爻辰。”^① 京房所谓“五星”，指的是土、金、水、木、火五星，其中，土星又称镇星，金星称太白，水星称辰星，木星称岁星，火星称荧惑，六十四卦循环配“五星”，称为“五星配卦”。“二十八宿”在古天文学中将之分为四组，其中，东方苍龙七宿为：角亢氐房心尾箕，北方玄武七宿为：斗牛女虚危室壁，西方白虎七宿为：奎娄胃昂毕觜参，南方朱雀七宿为：井鬼柳星张翼轸。京房易学将“二十八宿”与《周易》卦象相配，如《乾》为西北之卦，西方配白虎七宿，因其方位为西北，故将白虎七宿中最后一位“参”与《乾》配。

之所以“五星”要突出水、木、火、土、金五星，可能是为了与“五行”说相配合。在《京氏易传》中，其所说“太阴”，即为水星而位居北方；其所说“岁星”，即为木星而位居东方；其所说“荧惑”，即为火星而位居南方；其所说“镇星”，即为土星而位居中央；其所说“太白”，即为金星而位居西方。京房自《乾》卦配镇星开始，把《周易》八宫、六十四卦，以五行相生的秩序，即土生金、金生水、水生木、木生火、火生土之相生秩序，皆配以五星之位。卢央先生著《京氏易传解读》，其中列有一表^②，可清晰展示京房“五星配卦”的情况：

五星	镇星	太白	太阴	岁星	荧惑
五行属性及方位	中央土	西方金	北方水	东方木	南方火
配卦	乾 剥	姤 晋	遁 大有	否	观
	解 随	恒	升	震 井	豫 大过
	革	坎 丰	节 明夷	屯 师	既济
	贲 中孚	大畜 渐	损	睽	艮 履
	泰	大壮	坤 夬	复 需	临 比
	巽 噬嗑	小畜 颐	家人 蛊	益	无妄
	鼎 同人	未济	蒙	离 涣	旅 讼

① 冒广生撰述，冒怀辛、毛景华整理：《冒鹤亭京氏易三种》，四川出版集团巴蜀书社2008年版，第17页。

② 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第50—51页。

蹇 兑 谦 困 小过 萃 归妹 咸

京房“二十八宿”配卦说，亦是如此。“二十八宿”配卦，从姤之“井宿从位入辛丑”直至归妹之“轸宿从位降丁丑土”。卢央先生作统计表如下^①：

东方七宿	角	亢	氏	房	心	尾	箕
配卦世爻	震上六	豫初六	解九二	恒九三	升六四	井九五	大过九四
	大壮九四	夬九五	需六四	比六三	巽上九	小畜初九	家人六二
北方七宿	斗	牛	女	虚	危	室	壁
配卦世爻	随六三	坎上六	节初九	屯六二	既济九三	革九四	丰六五
	益六三	无妄九四	噬嗑六五	颐六四	蛊九三	离上九	旅初六
西方七宿	奎	娄	胃	昂	毕	觜	参
配卦世爻							乾上九
	明夷六四	师六三	艮上九	贲初九	大畜九二	损六三	睽九四
	鼎九二	未济六三	蒙六四	涣九五	讼九四	同人九二	兑上六
南方七宿	井	鬼	柳	星	张	翼	轸
配卦世爻	姤初六	遁六二	否六三	观六四	剥六五	晋九四	大有九三
	履九五	中孚六四	渐九三	坤上六	复初九	临九二	泰九三
	困初六	泰六二	咸九三	蹇六四	谦六五	小过九四	归妹六三

在京房看来，世界并不是一个个孤立的元素、个体，它是整体的、联系的过程。事物处在联系之中，这种联系的内容和本质是什么，这是京房所关注的。他认为，如果人们能理解这种内在的联系，就可以对事物的发展趋势有所把握，从而增强人在复杂变化事物面前所具有的自由度。京房将易学与天文学进行结合，亦同样是为了“察人事”。也就是说，人事并不是孤立的，它与天文星象存在某种相应，观天文星象可预知人事之得失；人事的改变，亦可以使天象由失度转而为正常，这就是天人之间的所谓感应。例如，《周易》乾宫八卦中，《乾》卦五星配“镇星”，《太平御

① 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第50—51页。

览·咎徵部》载京房云：“镇星失度何？人君内无仁义，外多华饰，则镇星失度。其救也，治社稷，修明堂，近方直之人，此灾自消也。”^①京房以《周易》《乾》卦配镇星，如果镇星失度，表明人君内无仁义，外多华饰，从而导致镇星失度。要救此之失，人君当治社稷、修明堂，亲近方直之人，此镇星失度之灾就会自行消失。

《周易》乾宫八卦中，《姤》卦“五星从位起太白，井宿从位入辛丑”^②。京房“五星”配卦，取五行相生，故《乾》卦纳镇星（土星），则《姤》卦纳太白（金星），取五行相生之义；又二十八宿，《乾》配“参”，“参”后为“井”，故《姤》配“井”。井为西南方宿，从《姤》初六元士世位辛丑入卦用事。《太平御览·咎徵部》引京房云：“太白失度何？君薄恩无义，懦弱不胜任，则太白失度。其救也，举有义，任威用武，则太白复，兵气消矣。”^③太白位西方肃杀之地，如果太白失度，则或过或不及，过则意味着人君薄恩无义，不及则人君懦弱而不能胜任其责。要救此失，人君要通过提拔、荐举有义之贤能来克服薄恩无义，任威、用武来祛去懦弱和不任其责，则太白星可以复位，从而兵灾消去。

《周易》乾宫八卦中，《遁》卦为乾宫二世卦，六二为《遁》之世爻，与九五相应，故“六二得应，与君位遇建焉。臣事君，全身远害”。陆绩注此句曰：“遁俟时也。”京房又云：“阳消阴长，无专于败。《系》云：‘能消者息，必专者败’。五星从位起太阴，鬼宿入位降丙辰。”^④《太平御览·咎徵部》引京房云：“辰星失度何？人君内无仁义，外多华饰，则辰星失度。其救也，明刑慎罚，审法必中。”^⑤辰星失度的情况，与镇星失度相似，皆为人君内无仁义，外多华饰，但所救之法则有所异，京房认为，辰星失度，其救应当明刑慎罚，审法必中。

《周易》乾宫八卦中，《否》为乾宫三世卦，为《遁》变九三为六三

① 冒广生撰述，冒怀辛、毛景华整理：《冒鹤亭京氏易三种》，四川出版集团巴蜀书社2009年版，第17页。

② 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第444页。

③ 冒广生撰述，冒怀辛、毛景华整理：《冒鹤亭京氏易三种》，四川出版集团巴蜀书社2009年版，第21页。

④ 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第446页。

⑤ 冒广生撰述，冒怀辛、毛景华整理：《冒鹤亭京氏易三种》，四川出版集团巴蜀书社2009年版，第25页。

而来,这表明“内象阴长”,下卦变为坤,纯阴用事。《否》“五星从位起岁星,柳宿从位降乙卯”^①,“岁星”指木星,“柳”为南方宿,皆从《否》三公世位乙卯木入卦用事。关于“岁星”配卦,《太平御览·咎徵部》引京房云:“岁星失度何?人君不仁,春杀无辜,则岁星失度。其救也,慈明敬让,广恩惠施,无犯四时,则岁星承度。”^②岁星失度,表明人君不仁,于当春之时,滥杀无辜,就会导致岁星失度。要救岁星失度之失,人君就要慈明敬让,广恩惠施,无犯四时,则岁星承度,不至于有失。

《周易》乾宫八卦中,《观》为乾宫四世卦,变《否》之九四为六四,则得《观》卦。《观》“五星从位起荧惑”,“荧惑”为火星;“星”指二十八宿之南方宿,皆从诸侯世位辛未土入卦用事。《太平御览·咎徵部》京房所云:“荧惑失度何?人君内无法纪,轻薄房室,外行慢易,敛夺民财,则荧惑失度。其救也,爵贤位德,养幼廩孤,命乐师趣鼗鼓,合欢欣,荧惑还度,天心得矣。”^③荧惑失度,表明人君内无法纪,轻薄房室,外行慢易,敛夺民财,则会导致荧惑失度。欲救其失,人君当爵贤位德,养幼廩孤,命乐师趣鼗鼓,合欢欣,则荧惑还度,天心复得。此五星循环与卦相配。至于“二十八宿”配卦,《京氏易传》中有相关内容,但其具体占法与人事吉凶之关系,书中没有显言。

京房易学中,还涉及一些关于天文的占卜资料。例如,关于《离》卦,京房说:“本于纯阳,阴气贯中,稟于刚健,见乎文明。故《易》曰:君子以继明照于四方。阳为阴主,阳伏于阴也。是以体离为日、为火,始于阳象,而假以阴气,纯用刚健,不能明照,故以阴气入阳,柔于刚健而能顺,柔中虚见火象也。”^④陆绩之注认为,《离》卦中虚,始于乾,象纯则刚健,不能柔明,故以北方阴气贯中,柔刚而文明。故《离》取中虚,气炎方能照物,日烜火,本为阳象。纯以阴不能干物,纯以阳又暴于物,故取阴柔于中,能成于物。《离》卦阳中有阴,纯以阳则暴于物,阳与阴配,则能照物。反之,如果阳为阴所夺,纯任阴,则为日之

① 卢央:《京氏易传解读》,九州出版社2004年版,第447页。

② 冒广生撰述,冒怀辛、毛景华整理:《冒鹤亭京氏易三种》,四川出版集团巴蜀书社2009年版,第27页。

③ 同上书,第29页。

④ 卢央:《京氏易传解读》,九州出版社2004年版,第499页。

食，日不能照物，反为阴所覆。冒广生先生引《谷梁·隐公三年》注京房之《易传》云：“日者阳之精，人君之象。骄溢专明，为阴所侵，则有日食之灾。不救，则必有篡臣之萌。其救也，君怀谦虚，下贤受谏任德，日食之灾为消也。”^①认为《离》代表日，日为阳之精，于人事代表人君之象。如果人君骄溢专明，为阴所侵，表现在天象上，则有日食之灾。如果不救，则必为篡臣所蒙。救日食之方，应该是人君心怀谦虚，下贤受谏任德，则日食之灾为之消除。

又如《丰》卦，京房说：“雷火交动，刚柔散。气积则暗，动乃明。”《丰》上震下离，雷火交动则刚柔散，因其动而得明。所以，“雷与火震动曰丰，宜日中”。《丰》卦六五爻“阴处至尊为世，大夫见应。君臣相暗，世则可知。臣强君弱，为乱世之始”^②。六二阴爻与六五阴爻为应，说明君臣相暗。冒广生先生云：“六二爻辞‘日中见斗’。《开元占经》引京云：‘国有谗佞，朝有残臣，则日无光，暗冥不明。《易》曰：日中见斗。日中星见，明其冥也，故贬之为暮也。其救也，远佞谄，近忠直，修经典，闭私道，则日光明。’”^③《明夷》亦是如此，按京房八宫卦体例，其由《丰》卦变九四为六四而来，上卦坤为阴，所谓“积阴荡阳”，坤为“顺”，离为“明”，《明夷》“外顺而隔于明，处暗不分，伤于正道曰明夷”，故夷为“伤”之意。京房说：“五行升降，八卦相荡，变阳入纯阴，阴道危，阳道安，故与震为飞伏。伤于明而动乃见志。退位入六四，诸侯在世，元士为应。君暗臣明，不可止。”^④《明夷》六四虽近六五，但六四爻又与初九爻相应。阳为安而阴为危，六四代表诸侯居世，初九代表元士为应，六四居上为阴，而初九居下为阳，君暗而臣明。陆绩之注文认为，于历史言之，《明夷》卦所喻之事，有如箕子与纣。京房说：“地有火，明于内暗于外，当世出处，为众疑之所及，反伤于明。《易》曰：‘三日不食’、‘主人有言’。”^⑤

① 冒广生撰述，冒怀辛、毛景华整理：《冒鹤亭京氏易三种》，四川出版集团巴蜀书社 2009 年版，第 128 页。

② 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社 2004 年版，第 468 页。

③ 冒广生撰述，冒怀辛、毛景华整理：《冒鹤亭京氏易三种》，四川出版集团巴蜀书社 2009 年版，第 65 页。

④ 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社 2004 年版，第 470 页。

⑤ 同上书，第 470—471 页。

京房易学中，还有所谓风角占候。关于风角占候，《开元占经》引京房云：“正月朔日，候八风。从乾来，有忧兵；坎来，有大水；艮来，人民疾疫，岁内有蝗虫；震来，阳气干，岁大旱，有丧；巽来，年内多风，伤五谷；离来，岁旱，大熟多火灾；坤来，有疾疫，道上多死人；兑来，有兵事。”^①此以《说卦》“帝出乎震”章八卦之方位，以论年首正月朔日之风向，认为风从乾西北方刮起而来，则年内有忧兵；风从坎北方刮起而来，则年内有大水；风从艮东北方刮起而来，则年内人民有疾疫，岁内有蝗虫；风从震东方刮起而来，则年内阳气干，岁大旱，有丧；风从巽东南方刮起而来，则年内多风而伤五谷；风从离南方刮起而来，则年内有岁旱，谷物等大熟而多火灾；风从坤西南方刮起而来，则年内有疾疫，道上多死人；风从兑西方刮起而来，则年内有兵事。如此等等。又冒广生先生《京氏易义上经》，从古代各种类书中，摘载京房论《周易》八卦与风候的关系。如关于《乾》卦，其云：“立冬，乾王，不周风用事。人君当兴边兵，治城郭，行刑决疑，罪在西北。”^②关于《坎》卦，其云：“冬至，《坎》王，广莫风用事。人君当行（当作决）大刑，断狱，缮宫殿，封仓库，在北方。”^③关于《艮》卦，其云：“立春，《艮》王，条风用事。人君当正境界，修田畴，治封疆，在东北。”^④关于《震》卦，冒广生先生说：“依八纯卦例，《震》下当有‘春分，《震》王，明庶风至。人君当正封疆，修田畴，在东方’文，而《玉烛宝典》无引，今参《淮南·天文训》，以意补之。”^⑤他于此补足震卦之明庶风后，又下按语，认为《宝典》引：“春当退贪残，进柔良，恤幼孤，振不足，求隐士，则万物应节而生，随气而长，所谓春令。”又引：“正月建寅，律太蕤，鸡雉孳孳，招摇生聚，少阳解冻，其气温柔，逆之则寒。”^⑥关于《巽》卦，其云：“立夏，《巽》王，清明风用事。人君当出币帛，使诸侯聘贤良，在东南。”^⑦

① 冒广生撰述，冒怀辛、毛景华整理：《冒鹤亭京氏易三种》，四川出版集团巴蜀书社2009年版，第107页。

② 同上书，第193页。

③ 同上书，第223页。

④ 同上书，第244页。

⑤ 同上书，第242—243页。

⑥ 同上书，第244页。

⑦ 同上书，第249页。

关于《离》卦，其云：“夏至，《离》王，景风用事。人君当爵有德，封有功，在正南方。”^①关于《坤》卦，其云：“立秋，坤王，凉风用事。”此句，《初学记·岁时部》、《御览·时序部》有引，而《玉烛宝典》所引八风用事，少《坤》、《震》二卦，因《初学记》、《御览》引文亦不全，依六纯卦例，“用事”下当有“人君当”如何者。冒广生先生据《淮南·天文训》，补其全为“报地德，祀四郊”，而“四郊”下亦当有“（罪）在西南”三（四）字^②。关于《兑》卦，其云：“秋分，《兑》王，昌阖风用事。人君当释钟鼓之县，琴瑟不御，在正西方。”^③其他如“春甲寅，风起申上来，为大赦，在六十日应也”^④等，类例皆如此。京房之风角占候之术，虽就其内容而言，大多荒诞不经，然其中亦有某种值得重视的思想。京房当然认为，易学的功能是预测，是对将来必然出现的趋势的一种认识。但是，人并不是被动地接受某种趋势，人有创造的意愿，从而生发起创造的行动，他不是被动地接受一种异己力量的支配、主宰。人要创造、行动，或者在创造、行动的过程中，他可以觉知到一条具有规律性的方向和道路来。由此，京房对人的主观努力在社会历史发展中的重要作用有所认识。

京房不仅观察风刮起的方向，连带也考察其他自然现象。如关于《震》卦，京房说：“分阴阳交互用事。属于木德，取象为雷。出自东方，震有声，故曰雷。雷能警于万物，为发生之始，故取东也。为动之主，为生之本，《易·系》云：‘帝出乎震。’”《开元占经》引京房所云：“凡雷者，阴阳合和，震动万物，使各戴其元而起，故雷以动闻百里，或闻七十里，或闻五十里，或闻四十里，或闻二十里，各应其德而起，以应人君行之动静。”又说：“雷起乾宫，人民多疾病；雷起坎宫，国邑多雨；雷起艮宫，禾好莩长，五谷贱；雷起震宫，五谷暴贵多伤；雷起巽宫，雨霜伤五谷；雷起离宫，夏少雨旱，蝗虫；雷起坤宫，蝗虫伤害五谷；雷起兑宫，兵起，铜铁贵。”认为雷的生起，实由阴阳合和震动而成，雷能震动万物，使万物各戴其元而起。但雷之发声，或以震动而闻百里，或以震动

① 冒广生撰述，冒怀辛、毛景华整理：《冒鹤亭京氏易三种》，四川出版集团巴蜀书社2009年版，第224页。

② 同上书，第196页。

③ 同上书，第249页。

④ 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社2004年版，第670页。

而闻七十里，或闻五十里，或闻四十里，或闻二十里，等等，皆有所不同。原因在于，不同的雷声，各应君主不同层次之德而起，适应于为人君者不同的行为、动静。在京房看来，如果雷声发起于乾宫，人民多疾病；雷声发起于坎宫，国邑多雨；雷声发起于艮宫，禾好莫长，五谷贱；雷声发起于震宫，五谷暴贵多伤；雷声发起于巽宫，雨霜伤五谷；雷声发起于离宫，夏少雨旱，蝗虫；雷声发起于坤宫，蝗虫伤害五谷；雷声发起于兑宫，兵起，铜铁贵。如此等等。

京房星辰之占，风角之候，其理论意义在于什么地方？我们今天探讨京房的易学思想，要设身处地、于京房所处之时代出发，来了解他这套易学理论的出发点。京房的易学理论要解决的一个大的时代问题，在于他认为，当时的人事不合于天道，只有修整人事，与天道相合，社会、人事才会吉祥。《周易》虽然五行错综复杂，八卦变化莫测，现实世界与其所表征的秩序可以相合，也可以偏离，关键在于人的选择。京房认为，君王的所作所为必须符合天道，而不能随自己的主观意愿而行。君主最重要的节守在于谨慎地收敛自己的情感，使自己的情感不妄发而扰乱国家，一定要使自己的好恶喜怒合乎义理才使之表现出来，就好像天之明清寒暑一定要合乎时节才发出来一样。君主掌握这个道理而不出现过失，使好恶喜怒的发出不出出现差错，好像春夏秋冬没有差错一样，这样才可以说是与天道参通。

京房对于人在这个世界中的地位和作用，是非常重视的，他认为人可以改变历史，不过不是随意的改变，而要合于规律，修德以配天。京房尤其重视强调君主的社会历史责任。他认为，君主的德行足以使百姓安乐，上天就把天下交给他；反之，君主的恶行祸害人民，上天就从他那里把天下夺走。天子受命于天，天选择天子的标准在于“德”，天之立王，以为民也。所以天命靡常，有道代无道，乃天之理。“凡为王者，恶者去之，弱者夺之。易姓改代，天命应常。人谋鬼谋，百姓与能。”^①京房对人类社会历史，以之为—阴阳消息的自然过程，人如果背离此过程，天就会出灾异以谴告之，告之而不应，则有难。

京房之所以不像邹衍那样探讨五德终始，也不像董仲舒那样探讨

^①（晋）陈寿撰、（宋）裴松之注：《三国志·文帝纪》注引，中华书局1959年版，第65页。

“三统”、“三正”之循环等，乃在于在他那个时候，汉一统天下已近两百年。京房所处的时代与邹衍、董仲舒已有所不同，所关心的问题也与他们有别。京房要在汉王朝走向颓败的时候，力挽狂澜，使社会历史和朝政趋于正轨。故其易学历史哲学重点讨论三个方面的问题：其一，论历史过程与历史规律；其二，论人在历史中的作用；其三，理想的社会历史状态。第一个问题当然是对董仲舒“三统”、“三正”历史观的进一步发展，第二个问题，亦是对董仲舒“王者与天地相参”思想的逻辑展开，而如果从易学思想本身的发展来看，则当是对《周易·说卦》和《周易·系辞》“天、地、人”三才之道的发展。所以，京房关心朝政如何才能合于天地阴阳消长之理，他对比汉前后之历史，甚至微观地考察很近一段时间所出现的问题，以之与大的阴阳之理相对照，以发现问题，并采取措施来解决问题。

本质上，京房的学术基础仍然在于“天人感应”。但与董仲舒相比，其理论更为精致。因为京房将《周易》卦象和阴阳五行理念相结合，通过卦象的阴阳消长，来模拟天道的阴阳消长，此规律可以为人所掌握并加以运用，以之调节社会历史，使之合于正道之规律。在京房看来，易学所揭示出来的阴阳消长之过程，其中有根本性的规律，人或者违背此规律而引起天文星象的变化，从而受到天命的谴责、惩罚；或者循此规律而行，合于天命而得吉。京房认为自己承担着一种神圣的使命、责任，就是使社会历史按照理想的方式发展。从其一生的追求和实践看，京房确也称得上是为理想而献身的一名有担当意识的知识分子。

第三节 《易纬》中的历史哲学思想

一 《周易乾凿度》^①的历史观

（一）“易”一名而含三义：变与不变的历史哲学

《周易乾凿度》首先探讨了宇宙天地演化的过程和规律，对于此过程和规律，它以“易”作为其总名称。其云：“昔者圣人因阴阳，定消息，

^① 四库本《周易乾凿度》，题郑康成注。此说依《四库全书总目提要》，称其书出于先秦，自《后汉书》、南北朝诸史及唐人撰《五经正义》，李鼎祚作《周易集解》，征引颇多。此书对《周易》之旨皆有所发明，相比较他纬而言，独为醇正。

立乾坤，以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成，而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也，乃复变而为一。一者，形变之始。清轻者上为天，浊重者下为地。物有始，有壮，有究，故三画而成乾。乾坤相并俱生，物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。”^①《乾凿度》认为，伏羲等圣人因宇宙天地阴阳之消息，以明其演化之序，并以易之乾坤来统天地阴阳之理。那么，易之乾坤又是源于何处？《乾凿度》以老解易，认为天地本无形，有形之天地实由无形而来，故亦可谓之“生”。《系辞》所谓“形而上者谓之道”，此形而上者，即是无形，因为易之乾坤，法象天地之质，故天地生成，则易之乾坤象立，明天地之由，意在确立阴阳演化之序。《乾凿度》认为，在太极之先，宇宙的演化尚有四个阶段，即太易，太初，太始，太素。“太易”代表未见气之时，其时宇宙寂然无物，但又蕴藏着变化的可能性，故以“太易”明之。“太初”代表气之开始，元气开始呈现，郑康成注认为太易为寂然无物之阶段，又怎能生此太初，于是认为太初是“忽然而自生”。其实，太易之寂然无物，不是空无所有，而是于寂然无物之中，蕴有变化之理，故而可以称之为“太易”，由“太易”而可以过渡到“太初”。所谓“太始”，代表气形之始，形见于此，由气而过渡到有天之象形可见，“太始”即是此可见象形之天的本始。“太素”代表质之始，由气而有形、由形而有质，质所本始之时，即“太素”阶段。但是，虽然气形质具，但其状态却是未离、未分的“浑沦”。虽含气、形、质，而犹未有分判，经由此三者后，万物才得以产生。这个演化的过程，即是“易”。《乾凿度》认为，易视之不见，听之不闻，循之不得，虽无形畔，无形而虚豁寂寞，不可以视听寻，有如《系辞》所说的“易无体。”但易有变之理，其变而为一，一主北方，北方之一代表气渐生之始，由此则过渡到“太初”，“太初”为气之所始生；由一变而为七，七主南方，阳气壮盛之始，万物皆象其形，此则为“太始”之气所生者；七变而为九，于方位属西方，阳气所终，此则“太素”气之所生。九之数，为阳数之

^① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第81—82页。

极，表明阳气变之究极，乃复归于一。此一，代表元气形见而未分之时，阳气内动，周流终始，然后化生一之形气。此一，才是形变之始。其中，清轻者上为天，象形见矣；浊重者下为地，质形见矣。因此，物的产生，其过程有三：有开始，由始而壮，由壮而究。准此道理，则易亦有三画而成卦。乾为阳、坤为阴，乾坤相并俱生，物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。

《乾凿度》认为，《易》包天地万物生长收藏之理。其云：“孔子曰：易始于太极。太极分而为二，故生天地。天地有春夏秋冬夏之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷风水火山泽之象定矣。其布散用事也，震生物于东方，位在二月。巽散之于东南，位在四月。离长之于南方，位在五月。坤养之于西南方，位在六月。兑收之于西方，位在八月。乾制之于西北方，位在十月。坎藏之于北方，位在十一月。艮终始之于东北方，位在十二月。八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣。”^①《乾凿度》认为，易始于太极，表明太极之气未分之时，天地于此而始。太极分而为二，生成阴阳，以易言之，则有七、九之阳八、六之阴以象之。最显著之阴阳为天、地，所谓天地乃由气之变化而成，其中轻清之气上而为天，重浊之气下而为地；天地的阴阳流转，又生成春、夏、秋、冬四时。四时又各分阴阳刚柔，此可由易之八卦来表征。易之八卦成列，则天地阴阳变化之道便确立起来，生成雷风水火山泽之象。易之八卦又是如何来表征天地万物生成之理呢？《乾凿度》认为，八卦中，震一阳生于二阴之下，可以表示物生之义，其空间方位为东方，其时可由春之二月来代表；巽代表万物普遍生长，有如风行大地之上，其空间方位为东南，时间在四月；离长万物于南方，时在五月；坤养万物于西南，位在六月；兑收万物于西方，位在八月；乾制万物于西北方，时在十月；坎藏万物于北方，位在十一月；艮终始万物于东北方，位在十二月。八卦代表阴阳之气的流转，其中就有万物生长收藏之道，因八卦所表征的阴阳之体定，则天地神明之德乃得以为人所知，万物各以其类而成。万物不迁其性，各得以自成，其理皆为易之所包。

此后，另一篇《易纬》《乾坤凿度》，对何谓“乾凿度”还作出了解

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第79—80页。

题。其云：“乾凿度，圣人颐，乾道浩大，以天门为名也。乾者，天也，川也，先也。川者，倚竖天者也。乾者，乾天也，又天也。乾，先也。乾，训健，壮健不息，日行一度。凿者，开也，圣人开作。度者，度路，又道圣人凿开天路，显彰化源。”^①“乾凿度”之“乾”，以天门为名，乾有天、川、先、健等义，乾为古代的“天”字，又《易》之乾，其画为三，而三象川之形，故乾可训“川”，另古代一大为天，故乾又有“先”之义；乾壮健不息，日行一度，故乾又有健之义。“凿”有“开”之义，圣人开作；“度”有路之义。合起来，“乾凿度”，就是圣人凿开天路，显彰化大之源的意思。上圣凿破虚无，断气为二，缘物成三，从而天地之道不息绝。他们驱动变化不居之元化，劈出不息之万业，以《易》用世，察事之几，变易不定，故能成万汇。关于《易》之源，《乾坤凿度》亦有所探讨，认为上古变文为字，变气为易，画卦为象，象成设位。庖氏画卦，即变文为卦字。此过程法天地之理，太易朴淳，散成气，气实成物，物成性定，此理之然。但也应该看到，《乾坤凿度》^②不尽同于《乾凿度》，《乾凿度》托为孔子言，而此书则推崇黄帝与老神氏，可能为汉代黄老说之余绪。

《乾凿度》思考了宇宙世界的起源和演变方式，当然，它这样做，为更好地理解人类社会的历史进程提供了一种视角。在它看来，人类的历史

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第117—118页。

② 《四库总目提要》对于《乾坤凿度》，认为此书《隋志》《唐志》《崇文总目》皆未收录，至宋元祐间始出，《绍兴续书目》有仓颉注《凿度》二卷，后以郑氏所注《乾凿度》有别本单行。程龙谓隋焚谶纬，无复全书。今行于世，唯《乾坤二凿度》者是也。其书分上下文各为一篇，上篇论四门、四正，取象取物，以至卦爻蓍策之数；下篇谓坤有十性，而推及于荡配陵配，又杂引《万形经》、《地形经》、《制灵经》、《蓍成经》、《含灵孕》绪纬文，词多聱牙，不易晓。故晁公武疑为宋人依托，胡应麟亦以为《元包》《洞极》之流，而胡一桂则谓汉去古未远，尚有祖述，有神易教，评陷纷然，真伪莫辨。《四库总目提要》又援引御制《题乾坤凿度诗》，此《诗》定作者为后于庄子，而举《应帝王篇》所云倏忽混沌，分配乾坤太始，以推求凿字所以命名之义。诗文说：“乾坤两凿度，撰不知谁氏，矫称黄帝言，仓颉为修饰。以余观作者，盖后于庄子，南华第七篇，率已揭其旨。倏忽凿七窍，窍通浑沌死，乾坤即倏忽，浑沌实太始，乾坤既凿开，浑沌斯沦矣。”四库馆臣认为，考《列子》、《白虎通》、《博雅》诸书，皆以太易、太初、太始、太素为气形质之始，与凿度所言相合，独庄子于外篇天地略及“泰初有无”之语，而其他名目，概未之见，则倏忽混沌，实即南华氏之变文，作《凿度》者复本其义而缘饰之耳。按七经纬皆佚于唐，存者独易。逮宋末而尽失其传。今《永乐大典》所载，易纬具存，多宋以后诸儒所未见，而此书实为其一。

进程，与宇宙演化是同步的。宇宙万物的演化，不仅仅是作为理解人类历史的一个可有可无的工具，而是人类社会了解自己发展所不可缺少的参照系。在《乾凿度》看来，宇宙自然和社会历史皆是“变易”的，它以历史和社会变化的史实来说明“变易”的必要性。其云：“变易也者，其气也。天地不变，不能通气，五行迭终，四时更废；君臣取象，变节相和，能消者息，必专者败。君臣不变，不能成朝。纣行酷虐，天地反；文王下吕，九尾见。夫妇不变，不能成家；妲己擅宠，殷以之破；大任顺季，享国七百。此其变易也。”^① 结合本文和所谓汉郑康成之注，我们可以看到，其所谓“变易”，主要是就“气”运而言。因为就自然界而言，变易是必然的，因为天地不变易，阴阳之气就不可能相通，正因为有阴阳之气的变易交通，才可能形成五行与四时的更迭。就人类社会而言，历史上，商与周的禅代，也是这种原理在人类社会的一个表现。周文王能够因时因地而变化，采取不同的政策、措施来施政，故属“能消者息”；而商纣王却不知变通，一意孤行，属“必专者败”；它还提出，君臣之位不是恒定的，而是处于变化之中，如此才能成就不同的王朝，王朝的更迭，有其内在原因。其中原因之一，就是统治者能否下贤、尚贤，由天下、国家而至于家庭皆循此理。

《乾凿度》认为，社会历史变易的过程中，亦存在“不易”者。何谓“不易”？其云：“不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也。”^② 不易者，实际指的是一种秩序，此秩序在自然界，就是天尊地卑的秩序；在人类社会，就是君臣父子等人伦秩序，此则为不易者。

但是，无论是“变易”，还是“不易”，皆奠基于“易”道的基础之上。《乾凿度》说：“易者，以言其德也，通情无门，藏神无内也。光明四通，恻易立节，天地烂明，日月星辰布设，八卦错序，律历调列，五纬顺轨，四时和，粟孳结。四渎通情，优游信洁，根著浮流，气更相实，虚无感动，清静炤哲，移物致耀，至诚专密，不烦不挠，淡泊不失，此其易也。”^③ 在林林总总的变易中，有一根本的本体，此本体即易之道，或谓

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第78页。

② 同上。

③ 同上书，第77—78页。

易之德。《乾凿度》认为，变易的背后，有一“通情无门，藏神无内”者存在。它寂然无为，又光明四通，在它的作用下，天下万物皆莫不自得，从而天地灿明，日月星辰布设，八卦错序，律历调列，五星顺轨，四时和，粟孳结。四渎通情，草木与人、鸟兽等气更相实，易虽“无为”，天地万物却各得以自通。因易本虚无感动，故能清净明哲，感天下之动，照天下之明。万物自动，不烦不挠，淡泊不失，此则为“易”。

因此，《乾凿度》提出“易”一名而三义，它说：“孔子曰：‘易者，易也，变易也，不易也，管三成为道德苞籥。’”^①认为“易”，虽一字而有三义：其一为简易之道，虚寂无为，天地万物以之通、以之而自得；其二为变易，无变易则天地不能通气，人类社会不能成王朝之更迭；其三为不易，于天地自然中，虽变化不休，却总在一定的秩序和范围中来改变，而不会超出于这个范围之外。《乾凿度》强调“变易”和“简易”，这是对《系辞》和京房汉易思想的继承，也是将易学与道家老学相结合的产物。因为《易》强调变易，而老学强调道是不易的。《乾凿度》认为易一名而有三义，既强调变易，又强调此变易中有道、有理，此道、理简易而容易为人所知，且此道、理是不易者，易老结合的特点比较明显。于变化中又有不变者，历史成为哲学。故《乾凿度》有其丰富的易学历史哲学思想。

在《乾凿度》所论基础上，《乾坤凿度》还提出“易名有四义”说。其云：“易起无，从无人有，有理若形，形及于变而象，象而后数。易名有四义，本日月相衔。又易者，又易，易定。苍牙灵，昌有成，孔演明经。”^②根据郑注，这一段话的大体内容是，“易”起于无，从无而入有，有其理，便有其形，形变而成象，象而后有数。因此，易包括无、有、理、形、象、数等变化、发展阶段，统名之为“易”。接下来，此篇又释“易”之义，《乾凿度》提出“易一名而三义”，此则提出“易名有四义”。因此，《乾坤凿度》可能是在《乾凿度》的基础上成书的，或者其成书时间当在《乾凿度》后。所谓“易名有四义”，首先，《乾坤凿度》探讨“易”之本义，认为其本义为“日月相衔”，原因在于自然界日往而月来；古文字中，日下有月则为“易”字。其次，“易”有简易之义，其

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第77页。

② 同上书，第124页。

注谓“又易者，生万物不难”，则有简易的意思，在此基础上，可以说“易准天地”^①。第三，“易”又有“变易”、“交易”之义，所谓“又易，变易不定，轮转交易，阴阳是为交易，阴交于阳，阳交于阴。周圆反复，若圜不息。圣人之道，唯易无穷”^②，其神智可通冥昧之道。第四，“易”又有“不易”之义，所谓“易定。不更改天地名、君臣位、父子上下宜”。此以封建政治伦理之关系为万古不易者。又提出“易更三圣”之说，所谓“苍牙灵，昌有成，孔演明经”。郑注认为，苍牙为有熊氏，即庖牺得易之源，使之人万业作用。迨后，由周文王昌成之，所谓昌成，指滋蔓广生。周文王后，孔子明易，其引明经纬，使易大行于后世。以后，代有人出，述三圣之易，“三圣”，指苍牙庖氏作易，文王昌成繇辞，孔子演行。但郑注亦认为，此说未知何所据。

另外，《易纬·乾元序制记》^③对《乾凿度》“易一名而三义”的精神有所继承。其云：“乾一言乱图侯，神烂天地塞。文王用其不倦，武发修其质素，周公用其节序^④，三圣首乾德，各就‘乾元利贞’，每遗‘夕惕若厉’，惧后戒。是类摘表，甄符应合，命精克慎不合”^⑤。此言三圣相承之道，有易、有不易。对于《易》之理，周文王用其不倦；周武王姬发修其质素，周公用其节序。文王、武王、周公三圣，俱首倡乾德，虽皆发明“乾元利贞”之德，而各有所同异。周文王自晨朝至于日昃，不遑暇食，是乾乾不倦；周武王承而行之，不敢有加，是乾之质素；周公制礼作乐，光文武之业，是乾之节厚。长人以善，嘉会通礼，利慎于义，干事能正，乾德靡悔，战战兢兢，为三圣同之。每遗“夕惕若厉”，惧后戒，亦三圣同之。三圣因《易》而俱知天命，能挺兴衰之表象，明天命精微之道，克慎不合于道者。《易》能钩验五精，记其次第兴亡，天人皆受法

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第124页。

② 同上。

③ 按《四库全书总目提要》，《乾元序制记》一篇，《后汉书》注七纬名，并无其目。马氏《经籍考》始见一卷。陈振孙疑为后世术士附益之书，今考此篇首简，文王比臣隆兴始霸云云，孔颖达诗疏引之，作《是类谋疏》。又引《坤灵图》法地之瑞云云。今《坤灵图》亦无此文，而与此篇文义相合。又《隋书·王劭传》引《坤灵图》泰姓商名宫之文，今亦在此篇。至其所言风雨寒温消息之术，乃与《稽览图》相近，疑本古纬所无，而后人于各纬中分析以成此书者。晁公武谓其出于李淑本，当亦唐宋间人所妄题尔。

④ 按节序据注应作节厚。

⑤ 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第224—225页。

度。故天子必思难于其易，先知万世，知治国之本。察之，则道在；失之，则道去。所以，君主要顺应天命，存道、去不道，君主之操行实关系国之存亡。

（二）理想人格与理想社会

对于理想人格与理想社会，《乾凿度》亦有所探讨。关于理想人格，其云：“孔子曰：易六位正，王度见矣。孔子曰：易有君人五号也。帝者，天称也；王者，美行也；天子者，爵号也；大君者，与上行异也。大人者，圣明德备也。变文以著名，题德以别操。王者，天下所归往。《易》曰：‘在师中，吉无咎，王三锡命’，师者，众也，言有盛德，行中和，顺民心，天下归往之，莫不美命为王也。行师以除民害，赐命以长世，德之盛，天子者，继天理物，改一统，各得其宜，父天母地，以养万民，至尊之号也。《易》曰：‘公用亨于天子。’大君者，君人之盛者也。《易》曰：‘知临，大君之宜，吉。’临者，大也。阳气在内，中和之盛，应于盛位，浸大之化，行于万民，故言宜处王位，施大化，为大君矣。臣民，欲被化之词也。大人者，圣人之在位者也。夫大人者，与天地合其德。《易》曰：‘见龙在田，利见大人。’又曰：‘飞龙在天，利见大人。’言德化施行，天地之和，故曰大人。”^①《乾凿度》认为，《易》有六爻，六爻与社会的各个等级相配，如初爻元士、二爻大夫、三爻三公、四爻诸侯、五爻天子、上爻宗庙，此六位正，则人道之王政就可以实现。对于有能力实现王政的君主，《易》有五个称呼，如所谓“帝”，表明其功可与天地相齐、相称；所谓“王”，天下所归往谓之“王”，表明其有美德、美行，《师》九二所谓“在师中，吉无咎，王三锡命”，“师”为众之义，“王”有盛德，行中和，顺民心，天下归往之，莫不美命为王，“王”行师以除民害，赐命以长世，德之盛，有如周武王受命行师，以除民害，遂享国八百之祚，可谓之长世；而“天子”，表明其能替天行道，为天之子，同时，它又是天命的代表，故也是爵号，“天子”继天理物，改一统，使天地万物和人各得其宜，《易》曰：“公用亨于天子”；《大有》九三爻“公用亨于天子，小人不免害也”，其云周文王为商纣三公，百姓悦乐文王之德，文王享天子之位，以决罚小人之罪，父天母地，以养万民，故“天子”为至尊之爵号；“大君”，表明其为君主中的出类拔萃者，其

^① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第87—88页。

志向高远、行动异于常人，所以，“大君”为君人之盛者，《临》卦九二爻云“知临，大君之宜，吉”，其义是说，九二阳爻居中处下，阳气在内，有中和之盛，应于盛位，浸大之化，可行于万民，故言宜处王位，施大化，为大君，臣民皆欲被其教化，因九二之“大君”有中和美异之行，与五相应，故“百姓欲其与上为大君”，变文以著名，题德以别操；“大人”，指圣人之在位者，表明其具备圣明之德，《易》所谓“见龙在田，利见大人”、“飞龙在天，利见大人”，此“大人”，皆言其德化施行，能致天地之和，可与天地合其德，故称“大人”。

在《乾凿度》所论理想人格的基础上，其他《易纬》对之也有阐发。如《乾元序制记》推崇周文王、周武王、周公。其云：“文王比隆兴始霸，伐崇，作灵台，受赤雀丹书，称王制命，示王意。序录著卦，科合谋，言道深微幽虚恢，乾一言乱图侯，神烂天地塞。”^①结合郑玄注，我们对此段文字作一解读。《乾元序制记》认为，周文王之德，可以比于乾卦隆盛之德，周文王有乾卦之龙德，因为统治他能长人以善，通其嘉会、利贞之义。因其有乾卦元亨利贞四正之德，故能统治四方，使江汉之土皆纳入其治理范围。文王的功绩与天同齐，他伐奸臣崇，作灵台，受赤雀丹书，称王制命，示王意，演《易》六十四卦，言大道之深微幽虚。乾之神明，烂然满天地之间。

《易纬·坤灵图》^②则对历史上的圣王尧非常推崇。其云：“丘序曰：《天经》曰：‘乾元亨利贞。’爻曰：‘飞龙在天，利见大人。’故德配天地，天地不私公位，称之曰帝。故尧天之精阳，万物莫不从者。故乾居西北，乾用事，万物蛰伏，致乎万物蛰伏，故能致乎万人之化。《经》曰：用九。《经》曰：震下乾上，无妄，天精起。”^③按郑注，《易》为天经，因其为圣人所制作。乾有“元亨利贞”四德，其九五爻称“飞龙在天”，此谓圣人尧以至德居天子之位，故德配天地，他不私公位，不传天子位于

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第224页。

② 按《四库全书总目提要》，《易纬·坤灵图》，配《乾凿度》而名篇。马氏《经籍考》著录为一卷，今仅存论乾、无妄、大畜卦词及史注所引日月连璧数语，则其阙佚甚多。考《后汉书注》，《易纬·坤灵图》第三，在《辨终备》、《是类谋》之上，而王应麟《玉海》谓三馆所藏有郑注《易纬》七卷，《稽览图》一、《辨终备》四、《是类谋》五、《乾元序制记》六、《坤灵图》七，二卷、三卷无标目。《永乐大典》篇次亦然。

③ 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第246页。

子孙，而是禅之于能者，此行与天同德，故以天称之，或称之为帝。尧可与天相配，故能致乎万人之化，其统治有如天之精阳，万物莫不从。古圣人之德，其不私公位，尧乃天之阳精所生，所以能为明君，而能施化功成。

圣王是理想王道的实现者，他之所以圣明，原因之一就在其能于衰乱之世拨乱反正、振兴国家。对此圣王之功业，《乾凿度》予以高度赞扬。其云：“孔子曰：《既济》九三‘高宗伐鬼方，三年克之’，高宗者，武丁也，汤之后有德之君也。九月之时，阳失正位，盛德既衰，而九三得正下阴，能终其道，济成万物，犹殷道中衰，王道陵迟。至于高宗，内理其国，以得民心，扶救衰微，伐征远方，三年而恶消灭、成王道，殷人高而宗之，文王挺以校易劝德也。”^①《既济》九三爻辞“高宗伐鬼方，三年克之”，《乾凿度》认为，此高宗即为商王武丁，武丁乃商汤之后，为商后期的有德之君。按卦气说，《既济》为九月卦，九月之时，阳已失正位，表明商之盛德已衰，然《既济》九三得正位，又能“下”于阴，故能终其道，济成万物。于人事言，好比殷道中衰、王道陵迟，至于高宗武丁，内理其国，以得民心，扶救衰微，外伐征远方，三年而消灭恶道，成就王道，于是殷人高而宗之，周文王于《易》亦挺出高宗，以昭《易》之义，所以劝人君要注重修德。《乾凿度》强调理想人格在社会历史中的重要作用，其云：“孔子曰：易本阴阳，以譬于物也。掇序帝乙、箕子、高宗著德。易者，所以昭天道，定王业也。上述先圣，考诸近世，采美善以见王事，言帝乙、箕子、高宗明有法也。”^②《易》以阴阳为本，以阴阳消长变化来譬事物、人事之理。其卦爻辞赞序帝乙、箕子、高宗之事，乃在于昭著其明德。故《易》之功效，就在于昭天道、定王业，既上承先圣之德化，又考近世之贤德者，采其美善而见之于王事，以劝诫人事。所以，《周易》卦爻辞提及“帝乙”、“箕子”、“高宗”，皆明王道之行有其法。

更有甚者，《坤灵图》甚至提出：“帝必有洪水之灾，天生圣人，使杀之，故言乃统天也。丘括义，因象助类。《辞》曰：天无云而雷，先王以茂对时育万物。《经》曰：乾下艮上，大畜。天灾将至，预畜而待之，

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第88页。

② 同上书，第88—89页。

人免于饥，故曰：‘元亨’。上下皆通，各载其性，故曰‘利贞’。至德之萌，五星若连珠，日月如合璧。”^① 虽然是受天命的人君，其统治时期，亦免不了有各种灾害。所以，《坤灵图》说“帝必有洪水之灾”。但天生圣人，就是要使圣人救民之灾，此则可以“统天”。天雷《无妄》之卦，初九震纳子，坎子为水，二、三、四互艮，艮为山，水而渐山，是大水为人害。天故生圣君尧，命之济世济民。天之将雨，先必兴云而后雷。今《无妄》乾在上，下无坎而有震，是以雷行天下，无云而雷。因为尧洪水之时，人苦雨之多，尧于是茂勉，遂其教令，以养万物，以是众庶艰食，得以糊口。天灾将至，预畜而待之，人免于饥，故曰：“元亨”。上下皆通，各载其性，故曰“利贞”。此言尧养万物，岁将不饥，因此，尧之至德，可感五星连珠、日月合璧之祥瑞出现。

王道之德，于各方面皆能有所示。《乾凿度》云：“美帝乙之嫁妹，顺天地之道，以立嫁娶之义，义立则妃匹正，妃匹正则王化全。”^② 《易》之美“帝乙”之嫁妹，因其能顺天地之道，以立嫁娶之义，义立则妃匹正，妃匹正则王化全。因此，王者教化社会，为社会立仪，确立社会生活之规范，使百姓能有所循而归于礼。又如《泰》卦，于卦气言，为正月之卦。《泰》卦下乾上坤，表示阳气始通，阴道执顺，故因此以见汤之嫁妹，能顺天地之道，立教戒之义。至于《归妹》，于卦气言，为八月卦，卦之阳爻皆伏于阴爻之下，表明阳气归下，阴气方盛，故复以见汤妹之嫁，以天子贵妹之身份，执汤之教戒，而能自卑以顺从其夫，下嫁从夫以承阳。虽因时变而事异，然所异之事，其精神实质皆同，《易》彰显帝乙之道，所以表彰汤之美，以明阴阳之义。

（三）社会历史演变之周期

《乾凿度》对社会历史演变的周期，也有一个设想。其云：“孔子曰：三万一千九百二十岁，录图受命，易姓三十二，纪德有七，其三法天，其四法地。五王有三十五，半圣人君子，消息卦纯者为帝，不纯者为王，六子上不及帝，下有过王，故六子虽纯，不为乾坤。”^③ 上述文字，有许多讹误，然其大意，大略是以三万一千九百二十年为一个历史周期，认为此周

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第247页。

② 同上书，第89页。

③ 同上书，第100页。

期要经历四十二王，每王为七百六十年。此四十二王，可以《周易》十二消息卦和六子卦表之。具体说来，《周易》十二消息卦，循环用之三次，值三十六王，四十二王减去三十六王，余六王，则以《周易》六子卦值之。

《乾凿度》认为，对于这些受命之君，其治政之贤愚，亦可推而预知之。对此，黄宗羲《易学象数论》认为，这主要是“从世爻得正失正而言”^①。《乾凿度》云：“坤变初六复，曰正阳在下为圣人，故一圣，二庸，三君子，四庸，五圣，六庸，七小人，八君子，九小人，十君子，十一小人，十二君子，十三圣人，十四庸人，十五君子，十六庸人，十七圣人，十八庸人，十九小人，二十君子，二十一小人，二十二君子，二十三小人，二十四君子，二十五圣人，二十六庸人，二十七君子，二十八庸人，二十九圣人，三十庸人，三十一小人，三十二君子，三十三小人，三十四君子，三十五小人，三十六君子，三十七圣人，三十八庸人，三十九君子，四十小人，四十一圣人，四十二庸人。”^②例如，《周易》消息卦从《复》开始，《复》由《坤》变初六为初九而得，初九为《复》卦之世爻，初九阳爻居阳位，故为得正，得正则“为‘圣’人”，所以“一圣”。《临》卦由《复》卦变六二而得，九二为《临》之世爻，九二阳爻居于阴位，为失正，失正为“庸人”。依此类推，则《泰》卦三阳得正，故“三君子”；《大壮》四阳失正，故“四庸”；《夬》之五阳得正，故“五圣”；《乾》之上阳失正，故“六庸”；《姤》之初阴失正，故“七小人”；《遁》之二阴得正，故“八君子”；《否》之三阴失正，故“九小人”；《观》之四阴得正，故“十君子”；《剥》之五阴失正，故“十一小人”；《坤》之上阴得正，故“十二君子”。十二卦依次循环三周，至“三十六君子”。余六王，以《周易》六子卦震、巽、坎、离、兑、艮，以次承之，《震》上六阴爻得正，故“三十七圣人”；《巽》上九阳爻失正，故“三十八庸人”；《坎》上六阴爻得正，故“三十九君子”；《离》上九阳爻失正，故“四十小人”；《兑》上六阴爻得正，故“四十一圣人”；《艮》上九阳爻失正，故“四十二庸人”。《乾凿度》认为，在三万一千九百二十岁的一个历史周期中，录图受命之王有四十二，各依其受命之年与《周易》十二消息卦和六子卦相配，其治政有贤圣与愚庸之别。

①（清）黄宗羲撰，郑万耕点校：《易学象数论》，中华书局2010年版，第162页。

② 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第103页。

《乾凿度》此说，在《稽览图》中，得到进一步阐发。《稽览图》对社会历史的发展也比较关注，它首先探讨每一历史时期延续的情况。如对中国上古社会历史时期之演变，它提出：“甲寅伏羲氏，至无怀氏，五万七千八百八十二年；神农五百四十年；黄帝一千五百二十年；少昊四百年；颛顼五百年；帝喾三百五十年；尧一百年；舜五十年；禹四百三十一年；殷四百九十六年；周八百六十七年；秦五十年。”^①此则对先秦以上的中国上古社会的演变情况作了一个设定。之所以作此设定，意在得出后世每个朝代“受命之年”到天元甲寅伏羲氏的总年数，也就是所谓“积年”。得出“积年”后，再通过一套公式，即所谓“推厄所遭法”，计算出后世这一朝代之社会历史发展当该进入以《易》卦表示的某一“轨”，如余一为入“乾”、“坤”轨，余二为入“屯”、“蒙”轨，余三为入“需”、“讼”轨，如此等等，顺次按《易》六十四卦之序排列。每“轨”皆有“轨数”与“轨命”^②，其中，所值之年“甲乙为饥，丙丁为旱，戊己为中兴，庚辛为兵，壬癸为水”^③。如此等等，对于四十二王值《周易》十

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第162页。

② 《稽览图》中，附有南北朝时术士所增关于“推轨所遭法”之一例，其中提到：“宋轨七百三十六，庚申岁，至今甲子岁，宋元嘉元年甲子，宋高祖第二息文帝义隆年号，为入位五年，以五除轨数，上所得积周一百四十七，余所一，厄所遭也。丙寅岁入位七年，以七除轨数，上得积周一百五，轨命得庚寅，主兵，其年起兵荆州，谢晦也。癸未岁，入位二十四年，以除轨数，上得积周三十，余十六不尽，以庚申命之，得乙亥。乙主饥，其年河南大饥，豫州人相食。甲申岁入位二十五年，除轨数，上得积二十九，余不尽十一，以庚申命之得庚午。庚主兵，其年九州发兵征蛮。乙酉岁入位二十六年，除轨数，上得积周二十八，不尽八，以庚申命之，得丁卯，丁主旱，其年大旱，不收豆麦，豫州禾粟皆旱死。丙戌岁入位，二十七年，除轨数，上得积周二十七，余不尽七，以庚申命之，得丙，丙主旱，其年淮北二州春旱，不能种稻。丁亥岁入位二十八年，除轨数，上得积周三十六，余不尽八，以庚申命之，得丁卯，丁主旱，其年大旱。戊子岁入位二十九年，除轨数，上得积周二十五，不尽十一，以庚申命之，得庚午，庚主兵，其年大兵。己丑岁，入位三十年，除轨数，上得积周二十四，余不尽十六，以庚申命之，得乙亥，乙主饥，其年荒，余贵。庚寅岁入位三十一年，除轨数，上得积周二十三，不尽二十三，以庚申命之，得壬，壬主水，其年徐、兖州大水，官军因势泛舟至滑台，虏走，后果失利也。辛卯岁，入位三十二年，除轨，即算死所遭也，以不尽法二十三，于上方除，余三十二，以庚申命之，得辛卯，辛主兵，其年魏兵至江淮。壬辰岁，入位三十三年，除轨数，上得积周二十，余不尽，以庚申命之，得己巳，己主中兴。癸巳岁，入位三十四年，除轨数，上得积周二十一，余不尽二十二，以庚申命之，得辛巳，辛主兵，其年二月二十日甲子，东宫大逆。”详见林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第176、177页。

③ 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第172页。

二消息卦与六子卦，其列有一表如下：

复一	十三	二十五
临二	十四	二十六
泰三	十五	二十七
大壮四	十六	二十八
夬五	十七	二十九
乾六	十八	三十
姤七	十九	三十一
遁八	二十	三十二
否九	二十一	三十三
观十	二十二	三十四
剥十一	二十三	三十五
坤十二	二十四	三十六
震三十七		
巽三十八		
坎三十九		
离四十		
艮四十一		
兑四十二		

《稽览图》说：“右易姓四十二，消息三十六。六子在其数，合八十四戒，各有所系而出之。”^①此说与《乾凿度》略同。

《乾凿度》虽然其以三万一千九百二十年为一个历史周期，认为此周期要经历四十二王，每王为七百六十年，但这只是就一般情况而言，根据每个王所值《周易》十二消息卦和六子卦的不同，《乾凿度》还有一套所谓推算其“享国之世数”的方法。其云：“乾三十二世消，坤三十六世消……复十八世消，以三六也。临十二世消，以二六也。泰三十世消，以二九、二六也。大壮二十四世消，以二九、一五也。夬三十二世消，以三九、一四也……姤一世消，无所据也。遁一世消，据不正也。否十世消，以二五也。观二十世消，以二五、四六也。剥十二世消，以三（当作二）四也。”^②按

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第163—164页。

② 同上书，第104—106页。

黄宗羲《易学象数论》的解释，则《复》卦，其六二、六四、上六三爻，三阴皆得正，三爻各六，共计十八，故“复十八世消”，另《复》初九阳爻虽得正，然不计入其数者，因《复》卦阴多阳少之故。《临》卦六四、上六二阴得正，二六共计十二，故“临十二世消”。《泰》卦初九、九三两阳爻得正，二九共计十八；又六四、上六二阴爻亦得正，二六共计十二，两阳爻之十八加上两阴爻之十二，合计三十，故“泰三十世消”。《大壮》卦初九、九三得正，二九共计十八，上六阴爻得正，为一五，一五即六，合计二十四，故“大壮二十四世消”。《夬》卦初九、九三、九五三爻得正，为二十七，上六爻虽得正，其数仅只为一四，一四则五，合计三十二，故“夬三十二世消”。《姤》、《遁》两卦，虽九三、九五得正，然皆为阳爻，而这两卦皆为阴长之卦，故均止“一世”。《否》卦六二、九五得正，九五为九、六二为六，合为十五，但《否》非盛世，故以二五即十为世数，故“否”十世消。《观》九二、六四、九五得正，九二、九五止数其位，六四则数位兼备，故合之得二十，故“观二十世消”。《剥》卦六二、六四得正，故“剥十二世消”。至于《乾》卦，其初九、九三、九五得正，三九得二十七，而言《乾》三十二世消者，于九五爻兼数其位数五，故得三十二。《坤》六二、六四、上六得位，三六得十八，而言《坤》三十六世消者，因偶其数之故，十八偶其数得三十六。

《乾凿度》认为，君王受命即位之年，应与其天命之轨年一致。如果一致，表明其王朝之命与天运相符，则会有贤子孙相继承，得以尽其王朝之天命。这就好比《周易》之卦爻顺序皆自初至上一样。反之，如果君王受命即位之年，与其天命之轨年不一致，则表明其王朝之命与天运不相符，则他就没有贤子孙相继承，不能尽其王朝之天命。其云：“子受父母之位、行父母之事年而谓之数，然自勉于轨，即位不如爻数，即不勉于轨，中厄纪。”^① 结合郑注，我们对此段话的大意作一解读，其大义是说受命之君、享国之时，应与其王朝天命之轨年相符合，如此则其有贤子孙相承位；如果受命之君、享国之时与其天命之轨年不相符，则其为“不能”之君，将遭厄，绝死不嗣。

对于《乾凿度》此说，黄宗羲有一评论，切中要害。其谓：“然其言自相违背，不审于理。一轨七百六十年，所谓圣人、庸人、君子、小人

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第102页。

者，一君当之乎？统一轨之君以当之乎？乾为庸人而三十二世，遁为君子而一世，则是有天下者，可一委之运数，而人事不修也。即位之年必欲当轨之初，从古来有七百余年不易姓者乎？帝王之治，天下允执其中，宁因消息所直，而过刚柔以迎卦气乎？水旱兵饥，十年内外不能不遇，而以六百年、七百年为期，是乱日少而治日多也。小道可观，致远恐泥，其斯之谓欤！”^① 黄宗羲认为，《乾凿度》所谓王朝一轨七百六十年，其中的君主或为圣人、君子，或为庸人、小人，但到底一轨七百六十年当中的那一位君主当之，并没有交代清楚；而且，庸人当政的《乾》卦一轨，可延三十二世；君子当政的《遁》卦一轨，却只有一世的国祚，如此，则人君皆可不修人事，只一委于运数则可；而且，鉴之于社会历史，七百余年政权不易的情况非常少见，而水旱兵饥，一般十年内外不能不遇，而《乾凿度》却以六百年、七百年为期，这也与社会历史的实际不符。

应该说，黄宗羲对《乾凿度》历史观的批评，是非常有道理的。当然，我们也要看到，《乾凿度》亦认为，帝王享年、国，其天命之轨是相承的，虽各有其定年，但总的原则是：有德延期，不德则值厄而绝。《稽览图》同此观点，它亦强调社会历史发展中人的主观作为的重要性，其引孔子云：“终始之义，在外内焉。进退在二年，观其政，知其泰延与否也。”^② 历史上，一个朝代之运命，其为泰为否，为延为灭，皆可通过观其政而得之，因此，一个朝代的政事好坏，直接影响到其国运之泰延与否。这有可能受到《乾凿度》的影响。

《易纬·乾凿度》对于社会历史的重要问题，诸如历史的发展阶段、历史的理想模式、人的历史行为的合理尺度等，皆有探讨，并形成了历史哲学的一整套问题域，它要对社会历史进程的一般特征加以解说，寻找一套说明社会历史的方法与标准。《易纬·乾凿度》创建了一个理论体系，它力图说明人的社会历史活动和经验，并对之作出解释。另外，这种解释还是一种更高层次理论的组成部分，因为《易纬·乾凿度》在对人的社会历史活动进行解释的过程中，不仅认为这个理论适用于人类社会，它还是宇宙的规律，此理可以笼罩一切，包

① （清）黄宗羲撰，郑万耕点校：《易学象数论》，中华书局年2010版，第163—164页。

② 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第174页。

罗万象于其中。

(四)《易》所以明戒慎、经天地、理人伦而存王道。

对于《易》之功效,《乾凿度》有一说明,认为《易》能够“经天地,理人伦,而明王道”。它借孔子来立说,提出:“孔子曰:方上古之时,人民无别,群物无殊,未有衣食器用之利。于是,伏羲乃仰观象于天,俯观法于地,中观万物之宜,始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。故易者,所以经天地,理人伦,而明王道。是故八卦以建五气,以立五常,以之行。象法乾坤,顺阴阳,以正君臣父子夫妇之义。度时制宜,作罔罟,以畋以渔,以贍人用。于是人民乃治,君亲以尊,臣子以顺,群生和洽,各安其性,八卦之用。”^①于此,《乾凿度》首先给我们展示、表现了一个进化的人类发展史观。其以为上古时期,人民无别,群物无殊,未有衣食器用之利,其时天地气淳,人物恬粹,各自有其得,此则相同,故人与人不相殊别,虽有所作而用之,但却行而无迹,虽有其事而勿传。那么,伏羲氏为什么要仰观象于天,俯观法于地,中观万物之宜而作八卦呢?因为伏羲之时,万物渐流、渐动,因此有必要分别八卦,以镇其动。通过作八卦,以之通神明之德,以类万物之情。伏羲作《易》,目的在于“经天地、理人伦而明王道”。所谓“经天地”,在于通过八卦以建五行之气,并法象天地,顺乾坤阴阳,以立五常,从而正君臣父子夫妇之义。因为天地阴阳之气合而化生五行、万物,天地之阴阳,尚有尊卑先后之序,人道亦如之。故伏羲通过制《易》,度时制宜,作罔罟,以畋以渔,以贍人用。因为天时有不贍之时,人可以通过制器补而宜之。于是,人民乃治,君亲以尊,臣子以顺,群生和洽,各安其性,这皆离不开伏羲作“八卦”之用。人与物因此能安而不失其性,顺其度而通之,因其宜而制之,达成天下之志通,万类之情得。而人类社会所谓的“王道”,不过就是继天地之道而行之而已。

《易》所以明阴阳之职,乃在定人事之理。《乾凿度》云:“孔子曰:八卦之序成立,则五气变形。故人生而应八卦之体,得五气以为五常,仁、义、礼、智、信是也。夫万物始出于震。震,东方之卦也。阳气始生,受形之道也,故东方为仁。成于离。离,南方之卦也,阳得正于上,阴得正于下,尊卑之象定,礼之序也,故南方为礼。入于兑。兑,西方之卦也,阴用事,而万物得其宜,义之理也,故西方为义。渐于坎。坎,北方之卦

^① 林忠军:《易纬导读》,齐鲁书社2002年版,第78—79页。

也，阴气形盛，阴阳气含闭，信之类也，故北方为信。夫四方之义，皆统于中央，故乾、坤、艮、巽，位在四维，中央所以绳四方行也，智之决也，故中央为智。故道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智。五者道德之分，天人之际也。圣人所以通天意，理人伦，而明至道也。”^① 八卦演变之序，反映了天地万物阴阳之气消长之理，由阴阳而又变生五行之气。天地万物阴阳五行之气，对人有深刻之影响，人应八卦之体，得五行之气，形成仁、义、礼、智、信五常。具体说来，万物始出于震，震为东方之卦，表明阳气始生，万物受形，故东方代表仁之道。万物成长于离，离为南方之卦，阳上而阴下，阴阳得正于上下，表明尊卑之象定，这于人类社会而言，表明礼之序得以确立，故南方为礼。万物成熟于兑，兑为西方之卦，一阴位于二阳之上，阴用事而万物各得其宜，此于人类社会言，则表明义之理，故西方为义。万物藏于坎，坎为北方之卦，一阳为二阴所掩，阴气形盛，阳气含藏于内，表明内有诚信之义，故北方为信。而四方之义，皆统于中央，中央所以掌控四方，此离不开智之决，故中央为智。无论是天道，还是人道，其生长收藏之道，皆兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智。仁、义、礼、智、信五者，贯通于天人之道中，天人之际，皆以此理一以贯之。圣人法易之理，则可以通天意，理人伦，而明至道。

在《乾凿度》看来，《易》是涵盖天人之精义的大学问，不仅可以表征天地万物之理，还可以对天道之理进行说明。《易》所以明戒慎而存王道。物不可穷，理不可极。故王者亦常则天而行，与时消息，不可安而忘危、存而忘亡。为此，《乾凿度》对《易》之卦作出解释，说明《易》卦备包人事之理。如《升》卦，其云：“孔子曰：升者，十二月之卦也。阳气升上，阴气欲承，万物始进，譬犹文王之修积道德，弘开基业，始即升平之路。当此时也，邻国被化，岐民和洽，是以六四蒙泽而承吉。九三可处王位，享于岐山，为报德也。明阴以显阳之化，民臣之顺德也。故言无咎。”^②《升》于卦气言，为十二月之卦。九二、九三两阳爻处于众阴爻之下，阳气升上，阴气欲承，于天道言，喻万物始进之时。以人事言之，譬犹周文王之修积道德，弘开国之基业，使社会趋于升平之始。因文王修积道德，则以阳气上升为喻，当此之时，邻国被化，岐民和洽，于天道之

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第80—81页。

② 同上书，第84页。

理言，则是阴气承阳气而化，于《升》卦而言，六四爻蒙九二、九三两阳爻之泽而承吉，九三爻有升王位之兆，周文王修积道德，享于岐山，民臣化顺于文王之德，阴以显阳之化，故《升》言无咎。又如其解《益》卦之六二爻，其云：“孔子曰：益之六二：‘或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉，王用享于帝，吉。’益者，正月之卦也，天气下施，万物皆益，言王者之法天地，施政教，而天下被阳德，蒙王化，如美宝，莫能违害，永贞其道，咸受吉化，德施四海，能继天道也。”^①《益》于卦气言，为正月之卦。此时，天之阳气下施，万物皆受阳之益而生，于人事言，则是王者法天地益物之道，德施四海，施于政教，而天下之人咸被王者之阳德，蒙王化而永正其道，咸受吉化，这就是王者能继天之道而治世。《益》六二上承九五之泽，蒙九五之王化，处中守正，受益而吉。

又如其解《随》之上六爻，其云：“孔子曰：随上六：‘拘系之，乃从维之，王用享于西山。’随者，二月之卦，随德施行，藩决难解。万物随阳而出，故上六欲待九五，拘系之，维持之，明被阳化，而阴欲随之也。譬犹文王之崇至德，显中和之美，拘民以礼，系民以义。当此之时，仁恩所加，靡不随从，咸悦其德，得用道之王，故言‘王用享于西山。’”^②结合郑注，我们对此段话作一解读。《随》卦之上六爻辞“拘系之，乃从维之，王用享于西山”，《随》于卦气言，为二月之卦。《随》有“随德施行，藩决难解”之义。正月之时，阴气犹在；二月之时，阳气已壮，阳气施生万物，而阴气渐微，不能为难、障闭阳气。万物皆随阳而出，故《随》之上六欲待九五之阳拘系、维持之，明其被阳化而欲随之。于人事言，譬犹周文王之崇至德，显中和之美，通过拘民以礼，系民以义，故当此之时，其仁恩所加，臣民靡不随从，咸悦其德。之所以言“王用享于西山”，是由于商纣尚存，故周文王之德未能遍于东，言西山，明其德局限于西之岐山而已。

对于《夬》与《剥》两卦，《乾凿度》亦有一解释，其云：“孔子曰：阳消阴言夬、阴消阳言剥者，万物之祖也。断制除害，全物为务，夬之为言决也。当三月之时，阳盛息，消灭阴之气，万物毕生，靡不蒙化。譬犹王者之崇至德，奉承天命，伐决小人，以安百姓，故谓之决。夫阴伤

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第84—85页。

② 同上书，第85页。

害为行，故剥之为行剥也。当九月之时，阳气衰消，而阴终不能尽阳，小人不能决君子也，谓之剥，言不安而已。是以夬之九五，言决小人。剥之六五，言盛杀万物，皆剥堕落，譬犹君子之道衰，小人之道盛，侵害之行兴，安全之道废，阴贯鱼而欲承君子也。”^① 阳消阴，《易》以《夬》言之，阴消阳，《易》以《剥》言之。阳消阴、阴消阳，是万物终始之祖，但一者言之以《夬》，一者言之以《剥》，表明在这个问题上，对阴阳消长之态度，古之圣人还是有异的。夬通“决”，故夬有断制除害、全物为务之义。《夬》于卦气言，当为三月之时，此时阳盛息，而消去阴之气，万物毕生，靡不蒙化。于人道言，譬犹王者之崇至德，奉承天命，伐决小人，以安百姓，故谓之“决”。而阴以伤害为行，故《剥》之为行剥。《剥》当九月之时，此时阳气衰消，但尽管如此，阴终不能尽阳，于人道言，则为小人不能决君子，所以只谓之“剥”，言阴剥阳，阳有不安之义。阴剥落伤害阳，只能使万物不得安全而已，然阴不能决绝阳之君子。因此，夬之九五爻言决小人，《经》有“苋陆夬夬，中行无咎”之说；而《剥》之六五爻，虽言阴气盛杀万物，万物皆为之所剥而堕落，但不至于绝。于人事言，譬犹君子之道虽衰，小人之道虽盛，但阴犹如贯鱼而欲承君子。《易》认为于阳衰之时，阴若能执柔顺以奉承君子，若鱼之序，然后能宠而无不利。

《乾凿度》继《说卦》的观点，认为《易》有天、地、人三才之道。卦之六爻与六位，表明的是阴阳进退、君臣升降之理，此理可以成为万世之法则。为什么卦要设六位，因其要表征天地人三才之道，而阴阳有盛衰，人道有得失，圣人通过设《易》而观其象，通过因其象、随其变，为之设卦，而得天、地、人三才之理，目的在于“于事之方盛，则托之以吉，于事之将衰，则寄之以凶”。因为圣人见人事、物情本身皆有得失之故，通过以《易》寄托阴阳之盛衰，以断其吉凶，为人事指明方向。《易》如何来表征事之吉凶？通过卦象、爻象即可。好比初六为阴爻，处初之阳位，则为不正；九二之阳爻，处二之阴位，则为不正。阴阳不正，皆为失位。阴有阳应，阳有阴应，此则为实。但是，既非其应，即使得而有之，皆为非义而得，虽得之，君子所不贵。于《易》之中，善虽微细，必见吉端；恶虽纤芥，必有悔吝。所以《易》可以极天地之变，尽万物

^① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第85—86页。

之情，而明王事。《乾凿度》认为，王者亦当穷天地之理，类万物之情。但如何穷尽天地之理、万物之情？只有如《系辞》所说“立象以尽意，设卦以尽情伪”，以《易》之卦爻象尽天地之意，重之尽万物之变，并系辞以尽其理，如此而已。

二 《易纬·稽览图》^①的历史观

《稽览图》以卦气说来论社会历史发展的吉凶祸福，力图把握人类社会历史的进程。因此，我们要了解《稽览图》的历史观，有必要先了解其卦气说。

所谓卦气，就是以《周易》卦爻象解说一年节气、气候的变化，并将之与人事吉凶相联系，探讨理想社会的存在模式、实现方式等的一种易学理论。《稽览图》谓：“甲子卦气起中孚……六日八十分之七而从，四时卦十一辰余而从。坎常以冬至日始效，复生坎七日，消息及杂卦传相去各如中孚。太阴用事，如少阳卦之效也一辰，其阴效也尽日。太阳用事，而少阴卦之效也，一辰，其阳也，尽日。消息及四时卦，各尽其日。”^②此即为《稽览图》的卦气说，它将《周易》六十四卦与一年的十二月、二十四气相联系。具体说来，即将《周易》六十四卦分成三部分，一是坎、震、离、兑四正卦；二是复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤十二消息卦，或谓十二辟卦；三是除四正卦和十二消息卦之外的其他四十八卦，则为“杂卦”。《稽览图》以四正卦配二十四

① 《易纬·稽览图》二卷，按《四库全书总目提要》，《后汉书·樊英传》之注，提及“七纬”之名，并以《稽览图》冠《易纬》之首。《隋志》提出，郑康成注《易纬》八卷；《唐志》宋均注《易纬》九卷，皆不详其篇目。《宋志》有郑康成注《稽览图》一卷，《通考》七卷，而马氏《经籍考》载《易纬》七种，亦首列郑注《稽览图》二卷。独陈振孙《书录解题》别出《稽览图》三卷，称与上《易纬》相出入，而详略不同，似后人掇拾纬文，依托为之者，非即康成原注之本。自宋以后，其书亦久佚弗传。今《永乐大典》载有《稽览图》一卷，谨以《后汉书·郎顗传》、《后汉书·杨赐传》，《隋书·王劭传》所见纬文及注，参校无不符合，其为郑注原书无疑。唯陆德明《释文》引无以教之曰蒙，《太平御览》引五纬各在其方之文，此本皆阙如。则意者书亡仅存，已不免于脱佚。就其内容而言，其书首言卦气起中孚，而以坎离震兑为四正卦，六十卦卦主六日七分，又以自复至坤十二卦为消息，余杂卦主公卿侯大夫，候风雨寒温以为征应，盖即孟喜、京房之学所自出。汉世大儒言《易》，悉本于此，最为近古。文中其他杂引宋永初元嘉魏始光唐上元先天贞元元和年号，纷错不伦，盖皆六朝迄唐术士先后所附益，则非《稽览图》本文。

② 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第140、146页。

节气中的冬至、春分、夏至、秋分；十二消息卦配一年十二月，表征阴阳之气的消长过程；杂卦则杂于四正卦与十二消息卦之间，配其他的各种气候变化情况。

对此，郑注解解释说：“八十分为一日，之七者，一卦六日七分也……四时卦者，谓四正卦，坎、离、震、兑四时方伯之卦也。十一辰余者，七十三分，而从者，得一之卦也。坎，北方卦名，微阳所生，卦效为夷不侵，以温效，为四夷来侵也。复卦各生坎七日，复时一阳生于阴之下，阳气交，故经言七日来复，一正之者也。消息六日七分，四时卦七十三分。太阴，谓消也，从否卦至临为太阴，杂卦九三为少阳之效，杂卦九三行于太阴之中，效微温一辰，其余皆当随太阴为寒，其阴效也尽日，为杂卦六十三，行于太阴中，尽六日七分也。太阳谓消息也，从泰卦至遁，为太阳。杂卦六三行于太阳之日中，效微寒一辰，其余皆当随太阳为温效，尽六日七分也。消息及四时卦，各尽其日。消息尽六日七分，四时尽七十三分。”^①对此，我们略作分析如下：

一，“甲子卦气起中孚”。《稽览图》此说与孟喜卦气说一致。孟喜之说保存在唐僧一行《卦议》中，其亦云“自冬至初，中孚用事”。对《稽览图》此说，郑注云：“卦气，阳气也。中孚，卦名也。中者，和也。孚者，信也。经言“中孚豚鱼”，言庶人养也，举庶人言之，其所养微也。言微阳生于坎，而为雷声，尚未闻于人，而知于律历俞助作也。”^②此所谓“卦气”，按郑注，当指重阴之下，一阳之气开始生起；于时日干支配之，当以甲子，因为甲为天干之首，子为地支之首，干支甲子亦代表开始。于《周易》，《稽览图》提出以《中孚》配之，“中孚”为《易》卦之名，“中”有“和”之义，“孚”有“信”之义，为什么这么说？因《周易·中孚》言“中孚”、“豚鱼”，“豚鱼”为庶人、百姓所养，言庶人所养，明其物卑微，虽卑微，然豚鱼有“信”，其信虽小而不移。坎代表冬季，阴气虽重，而微阳始生，将发而为雷声，此雷虽于坎之重阴压迫下，尚未闻于人，但其信已著。

二，四正卦。《稽览图》从《易》六十四卦里取出坎、离、震、兑四卦称为四正卦，每日以八十分计，每卦各主一日八十分之七十三，也即1.9125天。四

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第145—146页。

② 同上书，第141页。

卦共计 7.65 天。其中，坎主十一月，震主二月，离主五月，兑主八月。

三，所余六十卦，包括消息卦和杂卦，《稽览图》规定其约略为每卦主六日七分。为什么说“约略”呢？因为，如果以六十卦同一年 365.25 日相配，每爻配一日，一卦配六日，六十卦共三百六十爻，配三百六十日，还余 5.25 日，每日以八十分计，再以六十卦除之，则每卦各主六日七分。问题是，《稽览图》以四正卦每卦各主一日八十分之七十三，则余下的六十卦不是同一年 365.25 日相配，而是同 365.25 日减去四正卦所主的 7.65 天，也即与 357.60 日相配，则每卦所主其实不到六日七分，故只能说约略为六日七分。

孟喜卦气说，四正卦不主日；京房卦气说，四正卦开始主日。京房卦气说以四正卦各主一日八十分之七十三，其余卦大部分主六日七分，只有四卦主五日十四分，唐僧一行《卦议》解释京房易学之卦气说云：“京氏又以卦爻配期之日，坎离震兑，其用事自分至首，皆得八十分日之七十三。颐、晋、升^①、大畜，皆五日十四分，余皆六日七分。”^② 故《稽览图》的卦气说，以四正卦主日，并以四正卦之外的卦主六日七分，如果以京房易学卦气说来解释，也可以解释通。

四，十二消息卦，主一年十二月，可以分成两部分，一部分如自泰、大壮、夬、乾、姤、遁，为阳息阴消的过程，《稽览图》以之为“太阳用事”，以图示之如下：

泰卦	正月	春
大壮卦	二月	春
夬卦	三月	春
乾卦	四月	夏
姤卦	五月	夏
遁卦	六月	夏

自否卦至观、剥、坤、复、临，为阴息阳消的过程，《稽览图》以之为“太阴用事”，以图示之如下：

否卦	七月	秋
观卦	八月	秋

① 作者按：“升”疑为“井”之误。

② 朱伯崑：《易学哲学史》第一册，昆仑出版社 2005 年版，第 155 页。

剥卦	九月	秋
坤卦	十月	冬
复卦	十一月	冬
临卦	十二月	冬

其中,“太阳用事”之消息卦,其所统领之杂卦,也称“少阳”卦;“太阴用事”之消息卦,其所统领之杂卦,也称“少阴”卦。

五、杂卦四十八则杂于四正卦与十二辟卦之间。《稽览图》有:“小过、蒙、益、渐、泰(寅)。需、随、晋、解、大壮(卯)。豫、讼、蛊、革、夬(辰)。旅、师、比、小畜、乾(巳)。大有、家人、井、咸、姤(午)。鼎、丰、涣、履、遁(未)。恒、节、同人、损、否(申)。巽、萃、大畜、贲、观(酉)。归妹、无妄、明夷、困、剥(戌)。艮、既济、噬嗑、大过、坤(亥)。未济、蹇、颐、中孚、复(子)。屯、谦、睽、升、临(丑)。坎六、震八、离七、兑九。”^①对此,《稽览图》解释说:“已上四卦者,四正卦,为四象。每岁十二月,每月五月^②,卦六日七分,每期三百六十六日,每四分^③。”^④也就是说,其卦气说以坎、震、离、兑为四正卦,其中,以坎之数为六、震之数为八、离之数为七、兑之数为九。这与孟喜卦气说“坎七震九离八兑六”说有所不同。另外,孟喜卦气说四正卦不主日,故把《易》的六十卦同一年的365.25日相配。六十卦三百六十爻,一爻配一日,可配三百六十日,还余下5.25日,每日以八十分计,再以六十卦除之,故每卦各主六日七分,一月配五卦。而《稽览图》取京房易学之卦气说,以四正卦配日。在此,参照唐僧一行所述孟喜、京房卦气说,我们可以制一《稽览图》杂卦、十二消息卦、四正卦配一年四季、十二月乃至365.25日卦气图:

立春	正月寅之节	诸侯小过外	大夫蒙	九卿益	
雨水	正月寅之气	三公渐	天子泰	诸侯需内	
惊蛰	二月卯之节	诸侯需外	大夫随	九卿晋	四正震

① 林忠军:《易纬导读》,齐鲁书社2002年版,第162页。

② 按月字当作卦。

③ 按六日当作五日,四分当作四分日之一。

④ 林忠军:《易纬导读》,齐鲁书社2002年版,第162页。

春分	二月卯之气	三公解	天子大壮	诸侯豫内	
清明	三月辰之节	诸侯豫外	大夫讼	九卿蛊	
谷雨	三月辰之气	三公革	天子夬	诸侯旅内	
立夏	四月巳之节	诸侯旅外	大夫师	九卿比	
小满	四月巳之气	三公小畜	天子乾	诸侯大有内	
芒种	五月午之节	诸侯大有外	大夫家人	九卿井	四正离
夏至	五月午之气	三公咸	天子姤	诸侯鼎内	
小暑	六月未之节	诸侯鼎外	大夫丰	九卿涣	
大暑	六月未之气	三公履	天子遁	诸侯恒内	
立秋	七月申之节	诸侯恒外	大夫节	九卿同人	
处暑	七月申之气	三公损	天子否	诸侯巽内	
白露	八月酉之节	诸侯巽外	大夫萃	九卿大畜	四正兑
秋分	八月酉之气	三公贲	天子观	诸侯归妹内	
寒露	九月戌之节	诸侯归妹外	大夫无妄	九卿明夷	
霜降	九月戌之气	三公困	天子剥	诸侯艮内	
立冬	十月亥之节	诸侯艮外	大夫既济	九卿噬嗑	
小雪	十月亥之气	三公大过	天子坤	诸侯未济内	
大雪	十一月子之节	诸侯未济外	大夫蹇	九卿颐	四正坎
冬至	十一月子之气	三公中孚	天子复	诸侯屯内	
小寒	十二月丑之节	诸侯屯外	大夫谦	九卿睽	
大寒	十二月丑之气	三公升	天子临	诸侯小过内	

其中，从每年的冬至日，卦气起“中孚”，每卦主六日七分；四正卦，每卦主一日八十分之七十三；四正卦之前的颐、晋、升（当为井卦）、大畜，因四正卦已主一日八十分之七十三，故各主五日十四分。这样，《稽览图》将《易》之六十四卦与一年的365.25日皆相配上。

六，《稽览图》的卦气说，将易之卦与气候相关联，直接的目的是对一年的气候情况进行汇总说明，并以之与人事的吉凶联系起来。郑玄注为此提出了一些所谓判断卦气是否效验的体例。

首先，提出《周易》六十四卦卦爻变化与气候寒温变化之间所存在

的对应关系。总的原则是：“九三、上六决温，九三、上九微温，六三、上九决寒，六三、上六微寒。”^①

在解释经文“非太平而杂卦，以其度效一辰，则可矣。唯消息及四时，卦当尽其日。太平之时，太阴用事。而少阳卦当效时，至则于效分上一时，非太平，以其卦分效则可。未可责时，至立效也，太阳用事。少阴卦爻亦如之”^②。郑注提出：“杂卦九三、上六决温，九三、上九微温，六三、上九决寒，六三、上六微寒。”^③例如，如果要判断一年中冬至那天气温变化的情况，就要找到冬至日所配《易》之卦，按照《稽览图》的卦气说，冬至卦气起中孚，则冬至那天所配《易》卦为“中孚”，《中孚》卦上巽下兑，合于六三、上九，那么，冬至这天的气温情况是“决寒”。其他卦皆如此。

为什么“九三、上六决温，九三、上九微温，六三、上九决寒，六三、上六微寒”呢？《稽览图》谓：“温为尊，寒为卑。故尊见卑，益自尊；卑见尊，益自卑，则寒温决绝矣。两尊两卑无所别，则寒温微不绝决。”^④郑注之解释为：“温喻君，寒喻臣，君当施生，臣当奉命，尊卑等也。九三应上六，六三应上九，则寒温决绝可知。君臣道卑，不能相使。六三应上六，寒不绝决，难别知也。”^⑤于一年之气候言，温暖的日子居多，故为君；寒冷的日子居少，故为臣，这在汉代乃一通识。人事中，君尊而臣卑，气候变化之理与之亦相应，所谓“尊见卑，益自尊；卑见尊，益自卑，则寒温决绝”，郑注认为：“升气，喻君；降气，喻臣也。”^⑥于《易》卦言，三为升气所位，上为降气所位，故“三”之位为主，“上”之位为辅，九三遇上六则决温，六三遇上九则决寒；而“两尊两卑无所别，则寒温微不绝决”，故九三、上九微温，六三、上六微寒。

其次，杂卦与消息卦之间，卦爻变化与气候寒温变化也有直接对应关系。具体的原则是：“杂卦九三行于太阴之中，效微温一辰，其余皆当随

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第142页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书，第143页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第144页。

太阴为寒，其阴效也尽日。”“杂卦六三行于太阳之日中，效微寒一辰，其余皆当随太阳为温效，尽六日七分也。”^①

《稽览图》说：“消息及杂卦传相去各如中孚。太阴用事，如少阳卦之效也一辰，其阴效也尽日。太阳用事，而少阴卦之效也一辰，其阳也尽日。”^②对此，郑注解释道：“太阴，谓消也，从否卦至临为太阴。杂卦九三为少阳之效，杂卦九三行于太阴之中，效微温一辰，其余皆当随太阴为寒，其阴效也尽日。为杂卦六十三，行于太阴中，尽六日七分也。”^③从农历七月至十二月，也即从否卦至临卦，为太阴所主，因其皆为阴息而阳消之卦。但是，从否卦至于临卦，中间亦夹杂有许多杂卦。于其中，如果杂卦逢其三爻为阳爻者，即杂卦中含有九三爻者，表明阴息过程中有微温的情况，即所谓“太阴用事”中的“少阳之效”，郑注所云“杂卦九三行于太阴之中，效微温一辰”，即说的是此义；而“其余皆当随太阴为寒”，是说杂卦其余各爻皆合于“太阴用事”，为寒。例如，杂卦《谦》值农历十二月，属太阴用事，然其卦上坤下艮，九三为少阳之效，《谦》主六日七分，其九三爻所主之日，按郑注，即当于大寒之气候中，此日气温较之他日气温为温。按郑注，“少阳卦不效，为水；太温甚者为旱，为秋荣冬雪。”^④

同理，从农历正月至六月，也即从泰卦至遁卦，为太阳所主，因其皆为阳息而阴消之卦。从泰卦至于遁卦，中间亦夹杂有许多杂卦。于其中，如果杂卦逢其三爻为阴爻者，即杂卦中含有六三爻者，表明阳息过程中的有微寒的情况，即所谓“太阳用事”中的“少阴之效”，郑注所云“杂卦六三行于太阳之中，效微寒一辰”，即说的是此义；而“其余皆当随太阳为温效，尽六日七分也”^⑤。是说杂卦其余各爻皆合于“太阳用事”，为温。例如，杂卦《随》值农历二月，属太阳用事，然其卦上兑下震，六三为少阴之效，《随》主六日七分，其六三爻所主之日，按郑注，即当于大温之气候中，此日气温较之他日气温为寒。按郑注，“少阴不效，为旱、为贼、为兵”^⑥。

再次，卦气不效有两种情况。一是杂卦侵消息卦，一是消息卦自相侵。

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第145—146页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书，第144页。

⑤ 同上书，第146页。

⑥ 同上书，第144页。

在对这两种情况进行解释之前，有必要对《稽览图》所谓“卦气”的“温寒清浊”、“形体”、“实”与“貌”进行说明。其云：“凡形体不相应，皆有其事而不成也，其在位者，有德而不行也。有貌无实，有实无貌，故言从其类也。上为貌也，寒温为实，”郑注认为：“形，谓白浊清净可得而见，故言形体者，以身体寒浊也。不相应者，温不清净，寒（不）白浊也。德者，帝王之道。其在位者，废而不行，故不相应之道也。白浊清净效，寒温不效，此佞人之类也。寒温效，白浊清净不效，此贤者之类，屈道仕也。白浊清净，其上貌。寒温者，是为实。”^①所谓“形体”，指的是清净与白浊，其中，清净对应微温，白浊对应微寒。另外，《稽览图》又将卦气分成“实气”与“貌气”，寒温为实，清净白浊为貌。“形体不相应”，指的是卦气当温，却不清净，卦气当寒，却不白浊；或者虽然白浊清净相应，寒温却不效，此为佞人以伪善之外表巧仕于君；或者寒温虽效，白浊清净却不相应，此为贤者屈于不道之君下。

至于杂卦侵消息卦。《稽览图》谓：“诸卦气温寒清浊，各如其所。侵消息者，或阴专政，或阴侵阳。侵之比先蒙。三则震。专政者，言阴为之，虽正不得专也，犹当归之于阳。专之一则震，侵甚则蚀矣，其加寒温。”^②造成这些情况的原因，就在于杂卦侵犯了消息卦的寒温。正常情况下，“诸卦气，温寒清浊，各如其所”，郑注对此解释道：“诸卦，谓六十四卦也。气，谓用事所当效气，温寒清浊，各如其所者。九三、上九清浊微，九三上六当温，其微白浊，故名各如之其所也。说寒则当白浊、则净消，此四时气候也。各当得其正也。”^③按郑注，卦如果是九三、上九则清净微温，如果是六三、上六则白浊微寒，九三、上六清净决温，六三、上九白浊决寒，温则当清净，寒则当白浊，此即为四时之正常气候。“侵消息者”，指杂卦侵消息卦，郑注解此为：“温卦以温侵，寒卦以寒侵。”^④其以“蒙”卦为例，“侵之比先蒙”，郑注解此曰：“蒙之比，非一也。先蒙者，臣将欲侵其君，乱气而起，雾冒之，故先蒙。”^⑤杂卦侵消息卦，如《蒙》卦侵消息卦《泰》，《蒙》上艮下坎，为六三、上九决

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第143页。

② 同上书，第146—147页。

③ 同上书，第146页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第147页。

寒，《泰》卦上坤下乾，为九三、上六决温，《蒙》之后为《泰》，正常气候为“决寒”之后接“决温”，如果《泰》卦主日，“决寒”之后不是“决温”，则会有“如雾”之乱气起，为杂卦《蒙》侵消息卦《泰》。于人事言，此意味着有臣下将欲侵其君；天人相感，于气候言，则此时期有乱气“如雾”生起，为之“先蒙”，警戒人君。“三则震”，指的是这种情况再三出现，而人君不知警醒，就会于雾蒙之气后，出现地震的情况。郑注云：“消息比三卦，蒙尽六日七分，则震者地动，阴正蒙也，阴不静，臣气盛，故地动，故曰三则震。”^①《稽览图》认为，《蒙》之卦气为阴，虽处其正，但不得为专，当为而后为之；为之后，犹当归之于阳。如果专主之，其后果之一则为震。如果杂卦臣专消息卦君之政“甚”，侵甚则蚀。因此，温卦以温侵，寒卦以寒侵，好比春夏之时寒太过，秋冬之时温太过，疾风发屋折木，太阳无光，有影无形，皆为杂卦侵消息卦所造成者。

消息卦自相侵的情况，《稽览图》提出：“别相侵，则一实气不以貌。有实无貌，屈道人也。有貌无实，佞人也。消息无为屈，故无效也。”郑注认为：“寒温为实，白浊清静为貌”^②，消息卦相侵，主要指的是寒温相侵，之所以“有实无貌”，因消息卦至尊无上，但效寒温，不效貌气。此于人事言，喻贤者屈道仕于不肖之君。此与杂卦侵消息卦有所不同，杂卦侵消息卦，“有貌无实”，即有白浊清静之貌，而无寒温之实，于人事言，比于佞人以便巧仕于世。郑注曰：“贤者有美道，上屈不肖君，但无实气效耳。佞人无美道，可以便巧仕，故但貌气效之。”^③因此，消息卦相侵与杂卦侵消息卦，情况是不一致的。

第四，《稽览图》论卦气，以卦配一年四季、十二月、二十四气、七十二候。其原理则是，每季、每月、每日，皆以相应之卦配之，有相应之物候，也有相应之人事吉凶。如果卦气不效，即一年的四季、十二月、二十四气与卦气不符，所谓当雷不雷、当温不温、当寒不寒，则于人事吉凶亦当有变。

例如，《稽览图》云：“甲子卦气起中孚。太阳一二，以上自雷，雷声，当雷不雷，太阳弱。不当雷而雷，太阳弱。不少阳为雷，上侵之比

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第147页。

② 同上书，第150页。

③ 同上。

也。先白乃当雷。降阴下迎，阴起合和，而阳气用上，薄之则为雷。雷有声，名曰雷。有光，名曰电。迎阴独起，阳上薄之，其电炎炎也，漫漫也，其电淳淳也。阴阳和合，其电燿燿也，其光长而雷殷殷也。”^①“当雷不雷，太阳弱；不当雷而雷，太阳弱”，所表示的是卦气失验的一种情况，其与人事直接相关。按郑注以“太阳”为二月卦“大壮”，《大壮》为十二消息卦之一，卦配二月，其卦上震下乾，九三、上六于《稽览图》卦气说当为“决温”。按郑注：“春分之后，当雷不雷，君弱于道德也。秋分之后，不当雷而雷，此君弱干度，诛罚不行，邪臣跋扈于下，阳气放泄，则雷冬行乱冬，伤阳也。”^②《大壮》为二月卦，二月春分之后，天气阳气日升，阳奋出于阴之上，阴阳相薄，当有震雷；然于二月春分阳盛之时，却“当雷”而“不雷”，阳气不能胜阴而出，此于“人事”，表明“君弱于道德”。同理，秋分之后，阳气收敛，阴气始盛，然于此时，余阳却与阴相搏，发而为雷，此则为“不当雷”而“雷”，于“人事”言之，表明“君弱干度，诛罚不行，邪臣跋扈于下”，所以，秋雷行则乱秋，雷冬行则乱冬，阳气于秋、冬重阴之时而放泄于外，必然得“伤阳”之结果，于“人事”表示“臣强君弱”，邪臣跋扈于下。

“不少阳为雷，上侵之比也”，此按郑注：“离卦九三用事而雷，臣欲侵其君之否也。”^③ 后人有所案，认为正文“不”字疑为衍文。而“离”卦亦应当“杂”卦。以《易》之卦论阴阳寒温暖燥，郑注提出其规律为：“杂卦九三、上六决温，九三、上九微温，六三、上九决寒，六三、上六微寒”^④，《易》六十四卦配一年十二月、二十四气、七十二候，如果一年的气候与所配之卦能相应，则此年风调雨顺，阴阳和美，为太平之年；反之，则为卦气不效，为恶岁。

又如消息卦相侵，亦与人事相关。《稽览图》云：“剥，阴气上达，霰霜以降。寒气以杀，万物成刑。不至则太阴不强，霜不以时降，万物必有不成刑者，则有伤年之灾。”^⑤《剥》卦为九月消息之卦，其卦上艮下坤，属六三、

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第141—142页。

② 同上书，第141页。

③ 同上书，第141—142页。

④ 同上书，第142页。

⑤ 同上书，第150—151页。

上九决寒，一卦中初至五爻皆阴，仅上九一爻为阳，故于卦气与物候之关系则言“阴气上达，霰霜以降，寒气以杀，万物成刑”。但如果《剥》之卦气不至，则太阴之气不强，霜不能以时而降，万物必有不成刑者，则有伤年之灾。对此，郑注云：“剥，九月之卦，阴气上达于五，霜始降，副杀万物。寒气当杀落，万物岁成熟，其长大而刑之，万物成也。”如果霜不以时降，“此君弱、刑罚法度废不行之象也。伤年者，伤霜当伤生物也。一曰，太阴不强，则其日蚀微，则其旱为霜，发于冲日，其无赤但霜。”^①造成消息卦相侵，《剥》之卦气不效，于人事言，其原因在于“君弱”、“刑罚法度”废而不行。

《易纬·稽览图》之所以热衷于考察自然气候变化，将之升华天道的高度，使之成为人道所参照的准则，是因为它认为，存在于自然界中的一切现象，皆具有共同的一点，即规律性、可理解性。社会历史活动比自然活动复杂的多，如何对这种复杂的社会历史活动作出研究，并进一步把握之，这是《易纬·稽览图》的目标之一。汉代天人感应哲学的盛行，使《稽览图》自然地找到了自己理论方法的切入点，既然自然界是有规律的。人的社会历史活动亦当是有规律的。《稽览图》不仅要说明社会历史的进程，还力图说明社会历史何以如此发展，它与自然进程之间相互影响的关系，人在这个进程中的作用，并进而讨论人通过什么方式可以影响这一历史进程。因此，对于如何消去其灾异，《稽览图》提出以人事的努力来补救。“治道得，则阴物变为阳物。其反也，则阳物变为阴物。……蒙之比也，阴冒阳也。”^②人事当中，治道得，则天地之气和合，天下太平，于物候言，则阴物可以变而成阳，不良之政也可以转而为良政。反之，治道不得，则阳物变而为阴物，良政转而为不良之政，这属“阴冒阳”的一种情况，当有“蒙”气先见以警觉人君。对此，郑注谓：“蒙，气也。比非一也。邪臣谋覆冒其君，先雾从夜昏起，或从夜半、或平旦，君不觉悟，日中不解，遂成蒙；君复不觉悟，下为雾也。”^③如果在人事当中有邪臣阴谋颠覆其君，于物候则可能出现雾从夜昏起，或从夜半、或平旦起，而人君如果不能觉悟，此雾至于日中亦不散解，遂成“蒙”气；君

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第150—151页。

② 同上书，第152—153页。

③ 同上书，第153页。

还是不能觉悟，则下而为雾。所谓“雾”，指的是久阴不雨的状况。虽然人事的不善会引起各种不同的灾异，但是，人事之善，亦可以消除其不善所导致的种种灾异。《稽览图》谓：“阳感天不旋日，诸侯不旋时，大夫不过期。凡异所生，灾所起，各以其政，变之则除，其不可变，则施之亦除。禄之除也，无以成，三必败，或不改不禄而灾日除者，观本所起，以知存亡。”^①所谓“阳感天不旋日，诸侯不旋时，大夫不过期”，郑注认为：“阳者天子为善一日，天立应以善，为恶一日，天立应以恶；诸侯为善一时，天立应以善，为恶一时，天立应以恶；大夫为善一岁，天立应以善，为恶一岁，天亦立应以恶。”^②按郑注，“阳”指代天子，天子的行事可以感天，凡有灾异生起，皆与人事有关，天子发现灾异生起，改变自己的政事，则可以于一日中使灾异消除。反之，天子有不善之政事，于一日中，则可以感天而成灾异。诸侯与大夫亦是如此，只不过天子之感天迅速，于一日间便有效验，而诸侯则需一时，大夫则需一年。另有一说，认为“不旋日”，就是立刻应之；“不过时”，指的是“三辰间”；“不过期”，指的是从今日至明日。因为灾异由人事之政引起，人事之政有变，则灾异亦变，其所谓“不可变”者，按郑注，为“杀贤者”，人死不能复生，要改变它，只能施禄贤者的后代子孙，则灾异亦可消除。所以，人事当中的政事为消除“灾异”之本。

《易纬·稽览图》并没有自觉反省其思维的方式，我们认为，它首先体现了一种天人感应和天人合一的思维方式；其次，它也实际具有了近代科学所谓的“条件——结果”的思维方式，即如果具备这类条件，就可能产生与此类条件相应的某种结果。历史被看成是一种普遍因果律所支配下的过程，而《易》则对此因果律作出了阐释。

《乾元序制记》继承了《稽览图》此观点。它 also 认为，《易》之卦爻，是天道的表现。其云：“六十四卦，各括精受节，以历纪道。”^③《易》之卦爻，各用事于诸月以应，纪明天道，寒温之节皆有序。但寒温之失节，与人事亦有密切联系。“寒不时，所威不得其人。秋不霜，行春令，缓刑罚。冬不冰，行秋令，免有罪。春冻不解，必有受命所亡。奢侈过度，刑罚妄行，

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第154—155页。

② 同上书，第154页。

③ 同上书，第225页。

百姓急不足，困饥作奢，此受命所行。辟杀之法，十二卦，常蒙三十六年杀，非受命所亡也。一^①卦不至，为三年。二卦不至，为六年。三卦不至，为九年。四卦不至，为十二年。五卦不至，为十五年。六卦不至，为十八年。七卦不至，为二十一年。八卦不至，为二十四年。九卦不至，为二十七年。十卦不至，为三十年。十一卦不至，为三十三年。十二卦不至，为三十六年。”^②春夏有寒效，此之谓寒不时，表明君政所威不得其人。秋不霜而行春令，于人事言，则须缓刑罚，以挽回其卦气。冬不冰而行秋令，于人事言，就要通过免有罪来挽回天命。春冻不解而温效于秋初，此于人事言，必有受命之君被诛灭。如果人君奢侈过度，刑罚妄行，于百姓急不足、困饥作奢侈之费，则卦气异常，天命将有变。消息十二卦，如其常不清明，人君就要通过自身的努力，去挽回天命。所以，《乾元序制记》提出，如果一卦卦气不至，人君要努力为善三年；二卦卦气不至，人君要努力为善六年；三卦卦气不至，人君要努力为善九年；一直到十二卦卦气不至，人君要努力为善三十六年；此所谓“不至”，就是指卦气当温、当寒不效，或不清明、不白浊等情况。

《乾元序制记》还举历史上的鲜活事例，来说明人为努力对社会历史进程的影响。其云：“复^③始祖受命，而王子孙入其元百六岁，当阳旱不生。贤子继世而立，有灾方来，豫畜而待之，此所谓转祸为福，天灾虽至，万民无饥寒之色。冬温伤藏，日月不明，四时失序，万民散失，有受者。常寒作藏也，霜，深也。温，赏予也。雨不时，特妄赏赐也。霜不时，杀无罪。风不时，令妄出也。冬不冰，行春令，免有罪也。春冻不解，行冬令，执无罪也。西风至，作威也。南风至，免有罪也。北风至，执无罪。”^④结合郑注，此段话的意思是，一个王朝受命，一般皆有灾会。如夏朝时，其始祖受天命而王，其子孙入此轨元百六岁后，遇阳旱物无生时，但因其有贤子继世而立，继世之君能预先有所准备，积极行动来改变之，此所谓转祸为福。所以，尽管有天灾，而万民无饥寒之色。此虽以夏为例，实则是历史中的普遍现象，于此文中，举一隅小示之，表明人事的

① 此“一”当补入正文。

② 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第227—228页。

③ 按据注则正文应有夏字，疑复即夏之讹也。

④ 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第230—231页。

努力对社会历史生活的影响。如果人君遇到卦气不效的情况，该如何处理呢？对此，《乾元序制记》也有所说明。如冬常寒，才能藏万物，冬季当寒而温，则表明冬“藏”万物之德有失，日月不明，四时失序，万民散失。人君要有所行动，通过免有罪，行宽大仁政，来挽回天命。所以，卦气不效，实与人事相关。又如雨不时，因人君特妄赏赐所致；霜不时，因人君杀无罪所致；风不时，因人君令妄出所致；冬不冰、行春令，因人君免有罪所致；春冻不解、行冬令，因人君执无罪所致；西风至，因人君作威所致；南风至，因人君免有罪所致；北风至，因人君执无罪所致。故卦之不效验、逆四时，皆与人君之政有关，通过人君行政的努力，也可以改变社会历史的进程。

三 《易纬·通卦验》^①的历史观

《易纬·通卦验》首先设定一个上古时期社会演进的历史过程。其云：“太皇之先，与燿合元，精五帝期，以序七神。天地成位，君臣道生，君五期，辅三名以建德，通万灵。遂皇始出，握机矩，表计宜，其刻曰苍牙通灵，昌之成，孔演命，明道经。燧人之皇没，伏戏生本，尚芒芒，开矩听八，苍灵唯精，不慎明之，害类远振。擢度出表，挺后名知，命陈效睹，三万一千，一终一名，虚方牙，苍精作易，无书以尽序。”^②结合汉郑康成注，我们来对此段话作一解读。所谓“太皇之先”，指的是最早出现的君与皇，《通卦验》认为他本与北辰之帝同元，为“太微之君”或“太微之帝”，“元”为天之始，其精有五，谓苍、帝、灵、威、仰之属。五精布列用事，各有其期。因此，天地定位，则君臣道生，天地

① 据《四库全书总目提要》，《易纬·通卦验》，马端临《经籍考》、《宋史·艺文志》俱载其名，黄震《日抄》谓其书大率为卦气发，朱彝尊《经义考》则以为久佚，今载于《说郛》者，皆从类书中凑合而成，不逮什之二三。盖是书之失传久矣。《经籍考》、《艺文志》旧分二卷，此本卷帙不分，核其文义，似于人主动而得天地之道，则万物之精（蕴）尽矣，以上为上卷。曰凡易八卦之气验应各如其法度以下为下卷。上明稽应之理，下言卦气之征验也。至其中讹脱颇多，注与正文往往相混，其字句与诸经注疏、《续汉书》刘昭补注、欧阳询《艺文类聚》、徐坚《初学记》、宋白《太平御览》、孙奭《古微书》等书所征引亦互有异同。第此书久已失传，当世并无善本可校，类书所载亦辗转传讹，不尽可据。谨于各条下拟列按语，其文与注相混者悉为厘正，脱漏异同者则详加参校，与本文两存之。盖通其所可知，缺其所不可知，亦阙疑仍旧之义也。

② 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第188—189页。

尊卑已定，而后有君臣之制。君之德及其用事，于五行迭运中可见，故人君各主五行之一气。由此亦可见人君所主之德为何，普行其德于天下，可通万物之灵，因之致其祥符，长为瑞应。因五行运转，故历代人君相代亦有期，考五行终始可见之。另外，人君有辅臣三，名公、卿、大夫。“太微之帝”后，有“遂皇”出，遂皇即燧人氏，他在伏羲之前王天下，持斗机运之法，指天以施教令，作图纬。其演图纬之时，尚无书，只刻“苍精牙肩之人，能通神灵之意”，意谓伏羲将作易。又刻“昌之成”、“孔演命”，以“明道经”，昌为文王之名，于此，遂皇预言了周文王将成伏羲未竟之易，谓周文王将观象而系辞；而孔子将继伏羲、文王之后，作《十翼》，演伏羲、文王之易，明易之道。燧人之皇没后，伏羲覃思燧皇所作计演之图，思其所言，观象于天地，取鸟兽万物之具，专精于此，而作八卦。卦既成，以《易》指导行事，使恶类远去，唯善者存。《通卦验》认为，《易》对人类社会演变的三万一千岁之周期内的兴亡征应，一一明了。但伏羲之时，其道质朴，故作《易》以为政令而不书，但以画见其事之形象而已。并认为此后的人类历史发展，印证了当时的这个预言。

《通卦验》提出，天命之信遵，并不系于一姓，某一王朝之所以能王天下，因其当录运，故可以传位与其子孙，如不当运，即当禅位。其说：“坎气逆乎阳，……某谋争也，代者东北，名有水。……上钩铃跃，季气逆于奎，群入庶桀争，狼斗牛连，龙怪见，大臣反，阳摇不静，代者起西北，以木为姓。……震系苍精，泄鸟祥之妖，入效不义也。乱起势多，亡行之名合，胡谁。代者起东南。……代者赤兑姓，兑姓有金，其人谋谄，明机七，杰仁出，黄佐命，苍辅术。震气乱，石陨山亡，长人出。庶圣东南，巽气杀自金，帝详而发，乾道失君，上之变一，而五德异节。……代者起西南，以火（“火”当作“土”）为姓。”^①此以五行配君之德，五行木、火、土、金、水，各与一王朝之德相配。如其以赤为汉德，“赤兑”谓汉高帝，汉代周，周为木德，其色为苍，汉代周，故为火德，其色为赤。历史上，尧之禅位，是因后人录运当行。禹之录运当行，其子孙可以承王位，至于桀，为无道，则天灭其纪。夏灭绝，而授汤。历史上，四十二君，纯德有七，其三法天，其四法地，历史的兴衰存亡，各有其轨数，

^① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第190—192页。

三万一千九百二十岁为一大轨。《易》晓谕人于其未终，得自知其轨。

《通卦验》认为，《易》之卦爻系每个朝代的王命之瑞，三十五君，虽兴亡殊方，而各有其祥。通过《易》，可探寻其常一不变的天道所在。故周文王在伏羲画卦的基础上，增通八八之节，转序《周易》六十四卦、三百八十四爻，《易》八八之节、六十四卦之属，于节气各有一王朝与之相应。其云：“虞羲作易仲，仲命德，维纪衡。周文增通八八之节，转序三百八十四爻，以系王命之瑞，谋三十五君，常其一也，兴亡殊方，各有其祥。封于太山，禅于梁阴，易姓之起，刻石明号。……八卦以推七九之微，录图准命，略为世题萌表试，故十二月十二日，政八风，二十四气，其相应之验，犹影响之应人动作言语也。故正其本而万物理，失之毫厘，差之千里。”^① 伏羲作《易》，有仲、有维。何谓仲？仲谓四仲之卦，即四正卦震、兑、坎、离。仲以命德，所谓“命德”，如震则命之为“木”德；兑则命之为“金”德；坎则命之为“水”德；离则命之为“火”德。何谓维？“维”指四角之卦，艮、巽、坤、乾。维以纪衡，“纪”犹数，“衡”犹当，四维之卦，其功能在于起数之所当，有如谓艮于四时之数当立春之类。王者易姓而兴之一方，即当封于泰山，刻石明号，以明天命。所以，历史上，王朝的亡与兴，尽在《易》中，据《易》卦爻，审其系象，可以通神明之德，嘉瑞与变怪诸物，备字于其中。要确知其道，预为之变，尤其要重《易》之四正、四隅之八卦、十二消息卦与二十四气的配合，《通卦验》认为，其相应之验有神效。此则为正其本而万物理。

《通卦验》强调卦气效验的重要性。其云：“凡易八卦之气，验应各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法。故设卦观象，以知有亡。夫八卦缪乱，则纲纪坏败，日月星辰失其行，阴阳不和，四时易政。八卦气不效，则灾异气臻，八卦气应失常。”^② 认为《易》之八卦配一年之气候，验应各如其法度，则可以达到一年中阴阳之气和谐，风雨以时，五谷成熟，人民昌盛富裕，为圣帝明王所以致太平之法。而《易》设卦、观象之目的，在于知卦与气候相配时是否验应各如其法度，如果不验，就会出现《易》卦与气候不符，

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第193—194页。

② 同上书，第199页。

则卦气错缪、混乱，日月星辰之运行失其度，四季不顺，一年中阴阳之气不和，八卦气不效，则灾异气臻至，于人事言，就会纲纪坏败。其云：“夫八卦验，常在不亡。……候诸卦气，各以用事，时气著明而见。……卦之气，进则先时，退则后时，皆八卦之效也。夫卦之效也，皆指时卦当应他卦气，及至其灾，各以其冲应之，此天所以示告于人者也。”^① 八卦之气与四时气候相验，其规律恒常而不亡，四时之气著明而见。所以，通过候诸卦气，各以用事，则可以风调雨顺。但是，如果卦之气不验，则会出现亢进或滞退的情况，亢进则先于时，滞退则后于时。卦气先时，指卦气见于所值节气之前，如乾气见于冬至之分；滞退即后时，谓卦之气见于其所值时之后。《通卦验》所说的卦气之效，皆指卦与其所值之时气候相应，如果发生灾变，则所值之卦与其所值之时不应，不仅不应，还各以其冲气应之，当寒不寒，反而生温；当温不温，反而生寒，《通卦验》认为，这是上天所以谴告于人事的表现。

关于乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑八卦与一年中的气候相配，《通卦验》有详细说明。如对于乾卦，其云：“乾，西北也，主立冬，人定，白气出，直乾，此正气也。气出右，万物半死，气出左，万物伤。乾气不至，则立夏有寒，伤禾稼，万物多死，人民疾疫，应在其冲。……乾气见于冬至之分，则阳气火盛，当藏不藏，蛰虫冬行。乾为君父，为寒，为冰，为金，为玉。于是岁，则立夏蚤蛰，夏至寒，乾得坎之蹇，则夏雨雪水冰。乾气退，伤万物。”^② 乾卦配西北方位，于五行属金，其色为白；于二十四气主立冬节气，故乾卦用事，有霜白之气出现，此为乾卦之正常的气候。如果乾气不按时也即不于立冬节气而出，迟滞则其气出于右，按卦气说，其右为“小雪”所主之节气，小雪则杀物，故其灾为伤；早出则其气出于左，按卦气说，立冬之左为“霜降”所主之节气，霜降之时，作物尚未遍收，此时现立冬之气候，作物至少一半会受冻而死。如果立冬时节，乾气不至，还会“应在其冲”，即与此年立冬相对的立夏会有寒气为灾，其寒将伤禾稼，万物因此多死，人民多疾疫。如果乾气再往后，超过小雪、大雪，而见于冬至之分，则表明此年乾气乘于坎气之上，乾气出于冬至，冬至本为坎气所主，且冬至之前的大雪、之后的小寒，皆分属于

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社 2002 年版，第 199—200 页。

② 同上书，第 200 页。

坎，乾气见，为阳气盛，故本来在冬季蛰伏的虫蛇，也当藏不藏，在冬天出现。而且，此年的立夏一定早至，夏至则寒气重，夏季多雨雪水冰。如果乾气不于立冬出现，而见于秋分之时，则伤及万物。

又如坎卦，其云：“坎，北方也，主冬至，夜半黑气出，直坎，此正气也。气出右，天下旱；气出左，涌水出。坎气不至，则夏至大寒雨雪，涌泉出，岁多大水，应在其冲。坎气见立春之分，则水气乘出，坎为沟渎，于是岁多水灾，江河决，山水涌出。坎气退，则天下旱。”^① 坎卦配北方，于五行属水，其色为黑，于二十四气主冬至节气，故坎卦主事，冬至夜半有黑气出，此为坎卦之正常的气候。如果坎气不按时也即不于冬至节气而出，早出则其气出右，按卦气说，冬至右为“大雪”节气所主，大、小雪节气，阴阳二气方凝，其下难，故天下旱；迟出则其气出左，按卦气说，冬至左为“小寒”节气所主，小寒水方盛，水行而出，涌之象，故有涌水出。如果冬至时节，坎气不至，则与其对冲的夏至节气，将会有大寒、雨雪和涌泉出，年岁内多大水。如果坎气再往后，至于立春之分，坎气见于立春，是坎水之气乘艮土，因大寒、立春、惊蛰皆为艮卦所主，论取象坎为沟渎，艮为山土，故此年岁内多水灾，江河决，沟渎坏，山水涌出。如果坎气不出现于冬至之时，而见于霜降、立冬、小雪之时，霜降、小雪，阴阳之气方凝，乾又为冰，皆凝雨难下之象，则天下旱。

以上关于八卦之“卦气”的“效验”情况，我们结合《通卦验》本文及所谓郑玄之注，选择《乾》、《坎》两卦作一简单介绍，其他卦的情况，亦如此类。总之，《通卦验》认为，八卦卦气不效，皆与人事有关。其云：“不顺天地，君臣职废，则乾坤应变。天为不放，地为不化，终而不改，则地动而五谷伤死。上及君位，不敬宗庙社稷，则震巽应变，飘风发屋折木，水浮梁，雷电杀人，此或出人暴应之也。不改，入山泽，不顺时卦，失山泽之礼，则艮不（‘不’当作‘兑’）应变期，云不出，则山崩。恩泽不下，灾则泽涸，物枯槁不生。夫妇无别，大臣不良，则四时易。政令不行，白黑不别，愚智同位，则日月无光，精见五色。此离坎之应也，皆八卦变之效也，故曰八卦变象，皆在于己。”^② 也就是说，人事中，如有“不顺天地，君臣职废”的情况，则乾、坤卦气为之变，天气

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第200—201页。

② 同上书，第206页。

不下放，地气不化育万物，如果人事持续此错误而不改，则会导致地震动，五谷伤死。人事中，如果有不敬君上和宗庙社稷的情况，则震、巽卦气为之变，飘风发屋折木，水浮梁，雷电杀人。如果入山泽、不顺时，失山泽之礼，则艮、兑卦气为之变，云不出而山崩，恩泽不下，有泽涸、物枯槁不生之灾。人事中，如果有“夫妇无别，大臣不良，政令不行，白黑不别，愚智同位”等情况，则离、坎卦气为之变，从而导致“四时易，日月无光”等，以上皆八卦卦气不效之变，究其原因，则皆在于“己”。按郑注，“己”为“人君”，其云：“己，人君也。上列八卦气之非常，而为灾异而著。”^①

关于十二消息卦与一年节气的相配，《通卦验》亦有详细说明。如关于春三月，其云：“春三月，候卦气，比不至，则日食无光。君失政，臣有谋，期在其冲。白气应之期，百日二旬。臣有诛者，则各降。”^② 春季三月，指泰、大壮、夬卦所主的正月、二月、三月，此三卦之卦气不应期而至，则日食无光，君失政，臣有谋。因为春三月主卦气的泰、大壮、夬三卦，皆为九三、上六，于其所主季节之气候言，应是决温。寒温皆实气，如果实气不至，决温不显，表明人君之政不明，其人事直接影响到天道，日为之变，出白气应之。过一百二十日后，到秋季三月，金克木，则臣有被诛者。

关于夏三月，其云：“夏三月，候卦气，比不至，则大风折木发屋，期百日二旬，地动应之，大风，期在其冲。”^③ 夏季三月，指乾、姤、遁消息卦所主的四月、五月、六月，此三卦之卦气不应期而至，则大风折木发屋。因为夏三月主卦气的乾、姤、遁三卦，皆为九三、上九，于其所主季节之气候言，应是微温，即温度高而变化不大，如果温而不至，于人事言，有如君主教令失中，故风为之变；而大风折木发屋，是实气不显，温度变化过大所至。过一百二十日后，到冬季三月，君教令失中甚，则臣欲叛，故有地动，大风与地动相应，有兵荒。

关于秋三月，其云：“秋三月，候卦气，比不至，则君私外家，中不慎刑，臣不尽职，大旱而荒，期在其冲。青气应之，期百有二旬。”^④ 秋

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第206页。

② 同上书，第204页。

③ 同上书，第205页。

④ 同上书，第206—207页。

季三月，指否、观、剥卦所主的七月、八月、九月，此三卦之卦气不应期而至，则青气应之，君私赏外戚之家，中不慎刑，臣不尽职，大旱而荒。因为秋三月主卦气的否、观、剥三卦，皆为六三、上九，于其所主季节之气候言，应是决寒，即温度低而变化大；实气决寒而不至，当君倒赏之征。君之赏，宜先远，今私外家，是其倒也。臣不尽力于其职，私外家使之然。过一百二十日后，到春季三月，则有木克之而更位。

关于冬三月，其云：“冬三月，候卦气，比不至，则赤气应之，期在百二十日，内有兵，日食之灾，期三百六旬也。三公有免者，期在其冲，则已无兵。”^① 冬季三月，指坤、复、临卦所主的十月、十一月、十二月，此三卦之卦气不应期而至，则赤气应之。因为冬三月主卦气的坤、复、临三卦，皆为六三、上六，于其所主季节之气候言，应是微寒，即温度低而变化不大；实气微寒而不至，当君政恭缓之征。过一百二十日后，到夏季三月，则有离火克之，离为戈兵，为日，故有兵荒和日食之灾，三公有免职者，咎除则无兵。

对十二消息卦卦气不效的情况，《通卦验》作了进一步的总结。其云：“春三月，一卦不至，则秋蚤霜；二卦不至，则雷不发蛰；三卦不至，则三公有忧，在八月。夏三月，一卦不至，则秋草木早死；二卦不至，则冬无冰，人民病；三卦不至，则臣内杀，三公有縗经之服，崩，以三月为期。秋三月，一卦不至，则中臣有用事者，春下霜；二卦不至，则霜著木，在二月；三卦不至，则臣专政，草木春落，臣有免者则已。冬三月，一卦不至，则夏雨雪；二卦不至，则水；三卦不至，则涌水出，人君之政所致之，故各以其卦用事候之。”^② 出现种种“卦气”之不“效验”，在《通卦验》看来，皆人君的政事有误所致。《通卦验》认为，无论是自然界的四时、十二月、二十四气，还是人之四肢、十二经脉，皆与卦气相应。如冬至之卦气，当至不至，则万物大旱，大豆不为，人足太阴脉虚，多病振寒，万物藏气，这是因为大旱、阴不足之故。未当至而至，则人足太阴脉盛，多病暴逆，牖张心痛，大旱应在夏至。如此等等。

对于“卦气”是否“效验”，《通卦验》认为，检测方式之一，即以晷影测。《汉书·天文志》云：“日有中道，月有九行。中道者，黄道，

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第207页。

② 同上书，第205页。

一曰光道。光道北至东井，去北极近；南至牵牛，去北极远；东至角，西至娄，去极中。夏至至于东井，北极近，故晷短；立八尺之表，而晷景长尺五寸八分。冬至至于牵牛，远极，故晷长；立八尺之表，而晷景长丈三尺一寸四分。春秋分日至娄、角，去极中，而晷中；立八尺之表，而晷景长七尺三寸六分。此日去极远近之差，晷景长短之制也。去极远近难知，要以晷景。晷景者，所以知日之南北也。日，阳也。阳用事则日进而北，昼进而长，阳胜，故为温暑；阴用事则日退而南，昼退而短，阴胜，故为凉寒也。故日进为暑，退为寒。若日之南北失节，晷过而长为常寒，退而短为常燠。此寒燠之表也，故曰为寒暑。”^①夏至之时，太阳北至东井，去北极近，因太阳在天空位置较高，故晷短；如果立八尺之表，其晷影长一尺五寸八分。冬至之时，太阳南至牵牛，去北极远，因太阳在天空位置较低，故晷影长；如果立八尺之表，其晷影长丈三尺一寸四分。春分之时，太阳至于西方娄宿；秋分之时，太阳至于东方角宿，去北极不远亦不近，距离为中，故其晷亦中；如果立八尺之表，其晷影长七尺三寸六分。因为太阳离北极之远近很难用肉眼来直接观察，故通过用晷影长短之制，以知太阳之南北。阳用事，即太阳在天空中由南进而向北，在地球的观察者看来，就是太阳由低向高运行，于节气言，就是由冬至趋于夏至，因昼进而长，阳胜，故为温暑；阴用事，即太阳在天空中由北退而向南，在地球的观察者看来，就是太阳由高向低运行；于节气言，就是由夏至趋于冬至，日退而南，昼退而短，阴胜，故为凉寒。因为日进为暑，退为寒，如果日之南北失节，晷过而长为常寒，退而短为常燠，此寒燠之表，成寒暑之变。

《通卦验》对一年二十四节气的晷影长短有一测定，与上述《汉书·五行志》所云有同有不同。如冬至晷长“丈三尺”，小寒晷长“丈二尺四分”，大寒晷长“丈一尺八分”，立春晷长“丈一尺二分”，雨水晷长“九尺一寸六分”，惊蛰“晷长八尺二寸”，春分晷长“七尺二寸四分”，清明晷长“六尺二寸八分”，谷雨晷长“五尺三寸二分”，立夏晷长“四尺三寸六分”，小满晷长“三尺四寸”，芒种晷长“二尺四分”，夏至晷长“四寸八分”^②，小暑晷长“二尺四寸四分”，大暑晷长“三尺四寸”，立

① （汉）班固：《汉书》（五），中华书局1962年版，第1294—1295页。

② 按：《后汉书注》夏至晷长一尺四寸八分，此文缺一尺二字。

秋暑长“四尺三寸六分”，处暑暑长“五尺三寸二分”，白露暑长“六尺二寸八分”，秋分暑长“七尺二寸四分”，寒露暑长“八尺二寸”，霜降暑长“九尺一寸六分”，立冬暑长“丈一寸二分”，小雪暑长“丈一尺八分”，大雪暑长“丈二尺四分”，其中，节气寒凉则暑影长，节气温燠则暑影短，暑影长短各按时而现，为美岁，如有不符，则天地阴阳之气有变，为恶岁。当然，《通卦验》认为，岁之善恶与人事也是直接相关的，善政则有美岁，恶政则有败岁。其云：“冬至之日，立八神，树八尺之表，日中，规其暑之如度者，则岁美，人民和顺，暑不如度者，则其岁恶，人民为讹言，政令为之不平。暑进则水，暑退则旱，进尺二寸则月食，退尺则日食，月食余贵，臣下不忠，日食则害王命，道倾侧，故月食则正臣下之行，日食则正人主之道。暑不如度数，则阴阳不和，举措不得，发号出令，置官立吏，使民不得其时，则暑为之进退，风雨寒暑为之不时。暑进为赢，暑退为缩，稽为扶。赢者，赏无功，富民重有余。缩者，罚无罪，贫民重不足。扶者，谀臣进，忠臣退。是故邪气数至，度数不得，日月薄食，列星失其次，而水旱代昌，谗谀日进，忠臣日亡，万物不成，诸神不享，终不变之，则殃祸日章。……是故人主动而得天地之道，则万物之精尽矣。”^①《通卦验》认为，于冬至之日，立八神、树八尺之表，日中之时，测其暑之如度，则此岁美，人民和顺，测其暑不如度，则其岁恶，人民为讹言，政令为之不平。具体说来，如果暑影进，则此年有大水，暑影退，则此年有大旱；暑影进一尺二寸，则有月食，暑影退尺，则有日食，月食则余贵，臣下不忠，日食则害王命，道倾侧。故于人事言，月食则要正臣下之行，日食则要正人主之道。暑不如度数，表明人事之中，阴阳不和，举措有误，发号出令，置官立吏，皆不得其时，故暑影为之进退，风雨寒暑为之不时。因此，人君之政令不可不慎，如有不慎，则天地自然会产生灾异。暑进为赢，暑退为缩，赢则因政事中赏无功而成，缩因政事中罚无罪而成，谀臣进，忠臣退，邪气数至，度数不得，日月薄食，列星失其次，而水旱代昌，终不变之，则殃祸日章。因此，人君之政应该动而得天地之道。当然，对于如何才能确切地知晓所谓“卦气”是否“效验”，《乾元序制记》提出了“候卦法”，这也当是对《通卦验》观点的进一步引申和发挥。其云：“候卦要法，谨察卦用事日分数，当寒者寒，当暑者

^① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第197—198页。

暑，当风者风，当雨者雨，此平法。谨司六月中寒温风雨。记其日与时，发时以验方来，万全不失一。”^①认为候卦要法，要谨察卦用事日之分、数，当寒者寒，当暑者暑，当风者风，当雨者雨，谨司六月中寒温风雨，记其日与时，发时以验方来，就能万全不失一。

《易纬·通卦验》出发点，或者说其最深切关注者，当是如何成就一个理想的治政之道。但又认为，讨论这个问题，不能仅从人和人类社会本身出发，因此它将自然的天道纳入到考察的视野当中来。在当时的社会状况下，自然对人的影响甚大，农业作为当时的主要产业，必须“靠天吃饭”。既然自然的天道对人的影响那么大，人类的历史进程与它之间存在着什么样的关系，也就顺理成章地成为人所应该思考和关注的对象。理想的社会历史究竟应该建立在什么样的基础之上，在《易纬·通卦验》看来，它的基础至少有二；其一是天道，其二是德性之政。《易纬·通卦验》把人类社会历史过程作为一个整体来理解，历史的活动虽然有着“理想”、“不理想”的区分，但就其整体而言，则还是具有一种统一性、理则性。在考察社会历史活动的过程中，它要发现历史的“秘密”，从而理解和把握社会历史的进程。

《易纬》讨论的是历史的哲学问题，而不是历史本身，它并不孜孜以求要搞清楚个别历史事件的精确细节，而是力图在这些事件之外去“发现”一些普遍性的原则。《是类谋》^②提出，社会历史的兴衰，皆有征验。其云：“天子亡征九，圣人起有八符。运之以斗，税之以昴，五七布舒，河出录图，洛授变书。”^③它认为，王朝的兴衰，有征、有符，所谓“天子亡征九”、“圣人起有八符”。九与八，亦《易》之阳爻、阴象之数，故为虚数而不是实数。“运之以斗”，明人类社会的变易，与日月星辰之萌枢、机衡相准，“税之以昴”，亦是此意，“昴”星，一称“揅星”，二十八宿其中之一也有称“昴”星者。“五七布舒”，五七相乘得三十五，此

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第228—229页。

② 按《四库全书总目提要》，《是类谋》一作《筮类谋》，马氏《经籍考》一卷，其书通以韵语缀辑成文，古质错综，别为一体。《艺文类聚》、《太平御览》诸书引其文颇多，与此本参校并合，盖视诸纬略称完备，其间多言机祥推验，并及于姓辅名号之说，与《乾凿度》所引易历者义相发明，而《隋书·律历志》载周太史上士马显所上表亦有玉羊金鸡之语，则此书固自隋以前言术数者所必及。

③ 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第238—239页。

三十五，表明历史变易中的三十五个王朝，各朝之君，于《易》皆有名以第于录。“河出录图，洛授变书”，其谓王受命之时，有河出图、洛出书之祥贞，圣王受天命，皆受此祥贞而得之以王录。

总之，《易纬》从自己的诡异视角描述了自然和人类的社会历史进程，这种描述本身在大多程度上合于历史之经验，是不值得讨论的。但它力图对自己所提出来的这种历史进程去加以解释，这就是一种有意识的学术叙述，它的任务不仅在于设想发生了什么，还在于解释为什么会发生这些。它要超越于实际发生的历史事件背后，去寻找历史背后的计划，探寻历史的意义。《易纬》还认为，自己对历史的解释，不是主观的，而认为它是存在于历史本身的、历史本有的一种意义，自己只是解说它，而不生成它、赋予它。由此而言，则《易纬》中有历史哲学的萌芽，值得我们认真总结。

第四节 汉代象数易学之历史使命

人类社会的各种活动，不是无目的的盲动，这些林林总总的活动，可否有一种统贯？是否具有意义？汉代思想家力图建构起对人类社会各种活动的理想解释。他们借助《周易》，阐发了一套理论体系，在这套理论体系的观照之下，不仅人类社会，甚至包括自然界在内，都成为一个系统的、可以理解的整体。人类活动的普遍意义，这是汉代思想家所要探讨的重要理论话题之一，在他们看来，天道即是其基础与保证。汉人趋向于认为，《周易》所论之理具有一种永恒性。这种永恒性，也是一种先天性，即无论历史之经验、活动是否与之相应，它本身都是自恰的、客观的，“先天而天弗违”，具有先验性。历史中当然充斥着不合理性，但这种不合理性中却也启示着一种合理性的存在。因为不合理是相对于合理而有的。这种合理性的存在可以具有一种先验的性质。

汉代易学认为，《周易》的功能之一，就在于为社会、人群提供有价值的行为方式和理念，指导人们和社会正确地抉择发展的方式、方向。《周易》以行为的后果如吉凶祸福来作为一个行为是否有价值的判断标准，此吉凶祸福不仅是对个人行为准则的评判，也是对整个社会整体行为评判的一个标准，它关注整个社会的前程与福利，认为其与形上

天道直接相关联。故研究《周易》是要经世致用、为人的活动提供资鉴。汉易突出强调《易》的功能即要为人们和社会提供具有方向性的价值观指导。

汉代易学谶纬迷信历史哲学往往将人类社会的历史进程与自然的历史进程去进行对比,认为它们之间存在一致性。自然和社会历史演变的规律、趋势是什么?这是整个汉代象数易学所讨论的一个中心话题。汉易通过天道来规范人事,其落脚点在于真正懂得人事,并驾驭人事,使社会合理的价值体系得以确立,从而保证人类社会一切文明成果不至陷于毁灭。汉代易学力图提供一种价值观,并希望这种价值观能深入到人们的头脑和生活中,人们因此能驾驭和控制社会历史发展的方向,不至于使社会因人的盲目追逐私利的行为而毁灭。汉代易学实际上也在考察如下这些历史哲学所关心的问题,如社会历史向何处去,社会历史应该追求一种怎样的理想存在方式,人们应该怎样来调节、控制自己的行为,从而把社会历史引向进步。对这些问题的探讨,它既从以往的历史中来取得某些借鉴,也从易学理论体系结构本身建构理论形式。易有“推天道以明人事”的特征,人事的合理性不仅在于过去的历史活动可以为其作出借鉴,更重要的还在于从形上“天道”中亦可以得到借鉴。这种力图以“天道”来规范人事的做法,使汉代象数易学真正成为历史的哲学。

为什么汉代思想家要将自然史与人类史联系起来考察?究其原因,根本上还是受到那个时代天人合一、天人感应哲学思潮的影响。在当时现实的政治生活中,封建王权是至上的。用什么来制约王权,天人感应的哲学自然想到依靠天的权威。但天何言哉!不过四时行、百物终始生成。如果四时、百物出现异常,这在汉人看来,就表示天的意志发生了变化,由此人世间就要高度警惕,否则天命就会予人惩戒。司马迁“究天人之际,通古今之变”,将“究天人之际”与“通古今之变”联系在一起讲,并且将究“天人之际”放在首位,这正表明了汉代易学家的一种通识,即人类社会的历史与自然天道是紧密相关的,是相互影响的。透过人事可以看到天命,人事应与天命相通。古往今来的历史,不过是要印证这样的道理,并通过这个道理来指导人们走向更理想的未来。

梁启超曾说:“史者何?记述人类社会赓续活动之体相,校其总成

绩，求得其因果关系，以为现代一般人活动之资鉴者也。”^① 梁启超强调历史有“体相”，“体相”与“总成绩”相校，“体相”者，历史之根本也；“总成绩”，历史现象之总和也；历史现象总是繁杂多样的，如果不求得其“体相”，则其所得者，皆现象也。然其“体相”，则是根本者，理解历史如不能得其体相，何能清晰认识历史哉？于历史之现象中，求得其“因果关系”，此“因果关系”，乃历史体相之一部分，历史体相中，即有历史之“因果关系”存在。至于史学之功能，则为现代一般人活动作为“资鉴”者。梁启超对“史”的定义，认为“史”有其客观之“体相”，于其体相之外，又有其各种表现形式，即所谓“总成绩”；于“总成绩”中求得其“因果关系”，以此“因果关系”为现代一般人活动之资鉴。此说虽没有直接肯定历史中具有客观性，但确乎可以说，历史活动不是一个孤立、毫不联系的单子。不同的历史阶段，并不是一个个孤立的存在，它们是一个整体，每一个因素都内在于整个历史发展的过程中，与其他因素紧密相关。

汉易把自然和社会看作是一个相互联系过程，是一个用《周易》卦爻符号来表征的运动，并误认这种抽象运动具有普遍性、必然性。汉易试图超出现象而达到事物的内在本质，将似乎无关的各种现象以《易》卦爻的方式进行把握，从而使之成为有秩序、有因果的存在。卦爻的层次性、结构性，顺序变化的基本特征，就意味着历史性的存在、意味着过程的存在。汉代的象数易学体系，要在变化中求规律，在历史中求普遍，要在自然与社会的历史发展中找出规律，提炼出规律，指出各种事物变化可能性的前提和根据。

汉易坚持将历史规律的整体性、逻辑性同有限的个体的生生不息的变化统一起来。阴阳消长是永不停息的，它不断地流动、变化莫测，永远不会停留。易学卦爻符号，以某种方式排列、组合，其中就蕴涵了一定的意义，万化如一、千古不移。这种形式和关系在京房和《易纬》看来，是一种共相，具有恒久性、超越时空性和超经验性，但又可以在经验的生活中得到证明。虽然这种模式是通过《周易》卦、爻符号变化的逻辑推演得出来的，但这种关系和结构代表秩序、因果，是一个开放的无限系列，特殊的社会历史活动只是反映这种秩序，卦爻的排列秩序可以表达客观事

^① 梁启超：《中国历史研究法》，商务印书馆1933年版，第1页。

物的发展规律。在汉易看来，事物处在联系之中，有其前后相继。这种前后相继的本质是什么，这是汉易所关注的。如果人们能把握这种内在的联系，人就可以对事物的发展趋势有所把握，从而增强人在复杂变化事物面前所具有的自由度。作为实在和物质的存在基础者是阴阳，阴阳之消长是有规律的，此规律可以为人所认识并掌握。现存的一切都会呈现在《周易》卦爻所表征的过程与规律中，人与此规律是否相合，是否相符，可以通过所谓的阴阳灾变来裁决，所谓灾变就是阴阳失调的征候。因此，人的创造性历史活动其实是有普遍的逻辑规律存在于其中的。人可以改变历史世界，不过不是主观随意的改变，而是遵循某种卦爻的表征的法则而为。

汉易肯定了历史性，至于历史的目的，人在历史中的作用和人类历史的趋向等问题，皆隐匿在其对《易》进行解释的理论中。既然易学所提示出来的阴阳消长之律是根本性的规律，在这种规律之前，人或者违背此规律而受天命之谴责，或者循此规律而行、合于天命而吉。虽然，人在这个过程中，对于此规律不能随意去创造，人不过是此规律的发现者、实践者，但是，人可以表现出一种价值的选择，这就突出了人的主体地位。

如何看待汉易杜撰的这种历史性理论的意义？汉象数易学认为，历史的过程是可以理解的，之所以说它是可以理解的，因天人相合、人与天同理，它在突出天命的同时，其实也是在突出人在社会历史发展中的作用。他们所提供的人类社会活动道德的、形上学的天道前提，对于塑造社会历史起到了某种程度的重要作用，因为它对于当时社会价值观体系的形成有其重要地位。在他们的理论影响下，人们形成了什么是善、什么是恶的观念，什么是好的行为、什么是不好的行为的判断标准。另外，他们的理论没有仅停留在理论的层面，而是深入到社会生活的方方面面，尤其对当时的国家政治生活和人们的社会生活，发挥了重要的指导作用。

汉易杜撰出的“天人感应”的神秘主义唯心主义历史观，在东汉时期，遭到大思想家王充的批判。王充认为，社会历史的发展不是由圣君所决定的，历史的发展存在着“数”、“命”、“时”等客观运命，在历史发展中起着主宰和支配的作用。社会历史的治乱兴衰，不是由圣君施行道德教化的结果，而是“命期自然”，是“命定”的结果。王充说：

故世治非贤圣之功，衰乱非无道之致。国当衰乱，贤圣不能盛；

时当治，恶人不能乱。世之治乱，在时不在政，国之安危，在数不在教。贤不贤之君，明不明之政，无能损益。（《论衡·治期篇》）

王充认为水旱天灾与政治好坏没有关系，但水旱天灾与社会治乱却有密切关系。水旱天灾使生产遭到破坏，生产破坏了，则民众就会缺衣少食，因缺衣少食，从而导致贼盗众多，兵革并起，民弃礼义而不顾，负畔其上，这就会造成乱世。所以，在王充看来，乱世的形成主要是由天灾造成的，而天灾本身与人君政治的好坏是不相干的，天灾其形成有一定的自然之数，所以，国之治乱就是由这种“天时”、“历数”所决定的，与圣贤之君与开明政治都没有必然的联系。贤良之君主可以治理“当安之民”，却不能教化“当乱之世”。所谓“当安”与“当乱”，王充认为，这主要是“命期自然”，由“天时”、“历数”所决定的。好比一个人有病，如果病入膏肓，则扁鹊这样的良医也会束手无策；医生能够治好某个人的病，是因为他的病本身是可以治的，如果不可治，则再好的医生，也会拿他的病没办法。同样，世道和社会得到治理，并不是贤圣之君的功劳；世道和社会衰乱也不能归因于无道之政。国家之时命该当衰乱，那么贤圣之君亦不能使之盛；国家之时命该当得到治理，那么险恶之人亦不能使之危乱。所以，王充认为，在历史的发展过程中，有一种“时”、“数”与“命”存在于其中并起着决定的作用，贤圣之君以及开明的政治都不能对历史的治乱兴衰起决定的作用。世道与社会其治与乱，在“时”、“数”、“命”而不在治政的措施；国家的安与危，主要在于其运数而不在于具体的政治教化。人君是否贤圣，政治是否开明，对于国运之治乱，是起不到决定作用的。王充倾向于认为，世道是否得到治理，最主要的原因不在于人治，而就在于这种客观而又神秘的“时”、“数”与“命”。这种“时”、“数”与“命”是天下是否得到治理的最重要原因，而圣贤之君和开明政治对于一个国家的治乱与好坏没有决定性的、直接的关系。王充这个观点的提出，主要是为了反对圣贤之君可以决定一个国家政治好坏的英雄史观。中国历史和社会中，存在一种占压倒多数的观点，即认为圣贤之君是决定一个国家和社会的治乱与好坏的根本原因。这种观点通常不能正确认识人民群众在历史发展中的作用，这是其偏颇之处。王充有一种独立思考的精神。他反对这种英雄史观，但却因此而走向了另一个极端，即认为圣贤之君、开明政治对于社会的治乱不能发挥重要作用，这就抹杀

了杰出政治人物对于社会历史发展的影响。王充没有给予人的创造性活动以应有的地位，相反却过于强调了自然环境对人类社会发展的作用。应该说，环境与自然对人类社会的发展会有某种程度的影响，但人在自然面前并不是无能为力的，人可以通过自己的创造性活动，利用自然、改造自然，使之为人类服务。在人的创造性活动面前，自然与环境是可以得到改变的。在中国历史的发展过程中，我们常常看到的情况是：天灾不一定导致国家和社会的动乱，相反，人祸却常常是导致社会历史变革的主要原因。对于人在社会历史中作用，我们不能采取历史虚无主义的态度。

王充的历史观仅仅以天命来说明社会的治乱之因，认为在社会历史的发展中，不是人的因素，而是自然的环境因素起了决定性的作用。历史的过程本质上是自然的过程，社会历史受自然天命的支配，而自然天命并不受人的因素的影响，是自然而然的，支配历史的是某种自然的运命，如水旱等天灾。未来的社会历史发展并不取决于人类自己，在历史的发展中，人们没有创造和选择的自由。这种历史观容易导出人们对于社会历史所发生的一切不必承担责任的消极思想。与此相比，则反衬出汉易历史观的重要意义。

第三章 玄学易中的历史哲学

——以王弼为中心

王弼（公元226—249年），字辅嗣，是魏晋时期的重要思想家，魏晋玄学的主要代表人物。王弼的著作主要有《周易注》、《周易略例》、《老子注》、《老子指略》、《论语释疑》等。一般认为，王弼是一个重视本体论的玄学思想家，其理论缺乏历史感。通过研究，我们发现，王弼的玄学思想体系中，亦包含有相当丰富的关于历史哲学的观念。

第一节 “物无妄然，必由其理”：对历史规律之存在的肯定

一 物无妄然，必由其理

《周易略例·明彖》：“夫彖者何也？统论一卦之体，明其所由之主者也。夫众不能治众，治众者至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也。动之所以得咸运者，原必无二也。物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御也。由本以观之，义虽博，则知可以一名举也。故处璇玑以观大运，则天地之动未足怪也；据会要以观方来，则六合辐辏未足多也。故举卦之名，义有主矣；观其彖辞，则思过半矣。夫古今虽殊，军国异容，中之为用，故未可远也。品制万变，宗主存焉；《彖》之所尚，斯为盛矣。”^①王弼在《周易略例·明彖》中所提出的“众”，当然首先是论卦之义。卦有六爻，义各不同，那么，一卦当中，是否有能统领众爻之义者？王弼认为，“彖”辞即有此功能。它总论一卦之义，明一卦中为主一爻，以确定一卦之主旨。但是，《周易》是对天地万物和人类社会发展所遵循之理的阐明，故引而伸之，所谓“众”，于政治和社会历史的角度来理解，也

^①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第591页。

可以指民众，民众众多，民因其众，故不能“治”，其治有待于君，众治则乱；于抽象之事理言，则“众”代表的是多样性，多样性之“众”，所表现者则为理，理是一而不是多，一理可统“众”多。事物虽然丰富多彩，但又是多样性的统一，多样性的背后，有“致一”者存，此“致一”者，谓之为“理”。所以，“物无妄然，必由其理”。

王弼此说，其目的在于要找到万变中的一个根本。万物虽众，然皆“统之有宗，会之有元”，得其根本，故虽繁而可以不乱，虽众而可以不惑。王弼于此，从三个方面来展开其“执一统众”的思想。一是从天体运转有其不变的规律来立言，“璇玑”作为北斗七星之二星，通过观测“璇玑”，可以明确知晓天体运行的过程与规律，如此，则天道运化万变，亦不出“璇玑”所展示之规律。二是从大地空间之广远来立言，认为大地广阔，其东、西、南、北、上、下六合，无边无际，然其中有所谓“会要”，即纲领、枢纽，人得此纲领，就可以知晓大地上即将发生的各种变化。因此，大地上的变化虽众多，但都可以如车之“辐辏”那样向中心来聚集，也即向纲领、枢纽处来汇集。三是从人类社会古今的历史来立言，认为古代与今世，时代虽然不同，社会风俗也各自殊异，其军事、政事内容亦有所不同，但均不离中正之道。所以，在王弼看来，无论是自然天地之运化，还是人类社会古今之变迁，于其万变之中，有“会要”、“宗主”存焉。得之，则可以执一以御万。

二 易、老互训的历史哲学

（一）“稽式”与“执一统万”

我们应该注意的是，王弼“执一统万”的易学历史观，是建立在对《周易》“彖辞”功能的解释这一基础之上的。另外，王弼解《老子道德经》六十五章：“故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者，亦稽式。常知稽式，是为玄德。玄德深矣，远矣。”其云：“稽，同也。今古之所同则不可废。能知稽式，是谓玄德。玄德深矣，远矣。”^①今何谓之今，古何谓之古？因其有所不同，方有今、古不同之称谓。然今古虽不同，于不同中又有其相“同”者，此相“同”者，王弼称之为“稽式”。何谓“稽式”？所谓“稽”，王弼认为就是“同”的意思，所谓

^①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第168页。

“稽式”，也就是相同的法则、规律。王弼认为，观察社会历史，不能为其表面各种错综复杂的现象所迷惑，而要探索其不同当中的“同”，即能透过历史现象来把握其发展的规律。对于这个“稽式”，王弼认为是不能轻视的，因为它超越了历史的时空而一直存在下来，对于这种“法则”性的存在，不能以时代更迭为借口，而随主观之己意而“废”之。如果一个人能知古今社会历史发展之“稽式”，就具备了幽深的“玄德”，就可以理解复杂的社会历史发展之变化。另外，“玄”有幽深与玄远之意，之所以称之为“玄德”，也就是说历史的法则与历史现象不同，它不是显而易见的，而是深藏于历史现象之后，以一种幽微、深远、玄妙而不易为人所知的方式存在。虽然如此，千变万化的历史现象，却又不能出于此幽玄“稽式”之理外。

王弼认为社会历史发展存在规律性，这种规律性的存在保证社会历史的复演。其解《道德经》“视之不见”章（十四章）“能知古始，是谓道纪”句说：“无形无名者，万物之宗也。虽今古不同，时移俗易，故莫不由乎此以成其治者也。故可执古之道以御今之有。上古虽远，其道存焉，故虽在今可以知古始也。”^①王弼认为，道为万象之宗主，于宇宙天地万物中，无乎不在。既然如此，那么它在社会历史领域中，当然也存在。在社会历史领域，道如何来表现自己呢？它以一种王弼称之为“万物之宗”的方式来展示，此“万宗之宗”，于社会历史领域而言，其实也就是“历史规律”。历史规律是不变的，它虽然无形、无名，但可以成为历史发展的主导。因有历史规律性之存在，故古今虽不同，社会历史虽时移俗易，但都遵循此规律而呈现出自己的存在，循之而行，就可以使天下得到治理。上古虽远，人们已不可能直面它、亲身履历它，它成为已逝去的世界，但是这并不意味着对于上古之世，后人不能客观地理解、描述，原因何在？因为上古之世虽然已逝，但其所承载之道则并未因此而消失，道仍然存在下来，并一直延续，故虽在今世的后人，对于上古之世，皆可以理解并把握之。于此，王弼还讨论了历史研究的功能与作用，他认为通过研究历史，可以理解、把握古始以来的道，并以此道来指导今世的事业，这就是所谓“执古之道以御今之有”的意思。

又王弼解《道德经》“孔德之容”章（二十一章）“自古及今，其名

^①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第32页。

不去”说：“至真之极，不可得名。无名，则是其名也。自古及今，无不由此而成，故曰‘自古及今，其名不去’也。”^① 古与今，是一个历史的绵延。历史的绵延何以如此，是因为其中有一以贯之的“道”存在。于社会历史发展中，此则为历史的根本规律，它是至真之极的表现，虽不可得而名，故称之为“无名”，“无名”即是其名。社会历史自古始以及于今世，其发展莫不由此而成，这就是《道德经》所说“自古及今，其名不去”的意思。

（二）“朴散”与“知止”、“守一”

对于社会历史之展开，王弼认为是“道”演化的结果。道的本性为“朴”、“真”，道之“朴”、“真”散开，则历史演化的过程就开始了。王弼解“知其雄”章（二十八章）“朴散则为器，圣人用之则为官长”句说：“朴，真也。真散则百行出，殊类生，若器也。圣人因其分散，故为之立官长。以善为师，不善为资，移风易俗，复使归于一也。”^② 所谓“百行”、“殊类”，皆指的是道之“朴”、“真”散开后所产生的复杂的万事万物。道为形而上者，道散则殊异之万类生，此则为形而下者，形而下则有形、有象，有若“器具”。圣人因道散而成万类之器，差异性非常明显，有所偏离于道，为了使之复归于道，故因其所有，为之立官长制度，使百姓以“善”为取法的对象，以“不善”作为引以为戒的规章，以此来移风、易俗，复使朴散之世归于道之一。

对于圣人所立官长制度，王弼并没有完全否定，相反，他认为这是使朴散之世复归于道的一个不可或缺的前提条件。但王弼又确乎反对官长制度的繁杂化，认为一旦确立了官长制度，最重要的一件事，就是要“知止”，原因就在于，官长制度只是使朴散之世复归于道的一个工具，而不是人类所追求的最终目的，如果以官长制度本身作为最终目的去追求，则是舍本逐末。他解“道常无名”章（三十二章）之“始知有名”句说：“始制，谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。长此以往，将争锥刀之末，故曰‘名亦既有，夫亦将知止’也。遂任名以号物，则失治之母也，故‘知止所以不殆’也。”^③ 对于官

① （魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第53页。

② 同上书，第75页。

③ 同上书，第82页。

长制度，王弼时刻提醒不要忘记其“始制”之目的，即道于“朴散”之后，于此开始确立官长制度，以移风易俗，使百姓以“善”为师，以“不善”为资。官长制度的确立，乃是以此作为其目的。当然，既然确立官长制度，则不可不立名分以定尊卑，因此，官长制度确立后，名教更产生了。从这个角度来看，则名教的存在，自有其合理性的因素。但是名教本身并不是目的，如果以名教作为目的，则违背了制立官长制度时的初衷，长此以往，将可能引导社会、民众误入歧途，大家忘却了大道之根本，反而浪费宝贵的精力去争锥、刀之末，故《道德经》要强调“名亦既有，夫亦将知止”。于此，王弼反对名教对道的异化，认为如果人们只任“名”以号物，不究物之根本，只以名去衡量物，则失物之性，与道相背离，治天下的根本就丧失了。故对于官长制度等名教，王弼强调“知止”，“知止”才可以“不殆”。

王弼对于制度文明，并没有全盘否定。其解《周易》《节》之《彖》说：“坎阳而兑阴也。阳上而阴下，刚柔分也。刚柔分而不乱，刚得中而为制，主节之义也。节之大者，莫若刚柔分，男女别也。为节过苦，则物所不能堪也；物不能堪，则不可复正也。……无说而行险，过中而为节，则道穷也。”^①《节》上坎而下兑，坎为中男、为阳，兑为少女、为阴，卦阳上而阴下，其刚柔之分，条理分明而不乱，九五刚而得中，主“节”之义。人类社会，“节”之义，大莫若刚柔分、男女别，各处其所当处，则为“节”，但为“节”不能太“过”，过则为人情所不堪，变为苦“节”。悦而可以行险，此则为“节”，如果“节”过其分，则道穷而“苦”，为人、物所不能堪，如此，则“节”不可复正。又其解《节》卦初九爻辞说：“为节之初，将整离散而立制度者也。故明于通塞，虑于险伪，不出户庭，慎密不失，然后事济而无咎也。”^②初九处《节》之初，确立制度，明事物通塞之道，使差异之事物井井有条，故要慎密不失，方可事济而无咎。而《节》卦之九二：“初已造之，至二宜宣其制矣，而故匿之，失时之极，则遂废矣。故不出门庭则凶也。”^③初九于“节”之始，订立制度，使阴阳各得其所，至于九二，宜宣初九所立之制度，然九二以

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第512页。

② 同上。

③ 同上。

阳处阴，不能宣其制，反而匿其制，如此则失时而获凶。王弼认为，“苦”节是不能持久的，但“节”本身却是社会正常运转所不可少的，如其解《中孚》之《彖》所云：“信立而后邦乃化也。柔在内而刚得中，各当其所也。刚得中，则直而正；柔在内，则静而顺。说而以巽，则乖争不作。如此，则物无巧竞。敦实之行著，而笃信发乎其中矣。”^①

王弼认为，道无以为名，强名之曰“道”。“道”亦可称为“一”^②。其解《道德经》“昔之得一”章（三十九章）说：“昔，始也。一，数之始而物之极也。各是一物之生，所以为主也。物皆各得此一以成，既成而舍一以居成，居成则失其母，故皆裂、发、歇、竭、灭、蹶也。”^③ 道是亘古亘今的，道形成形下之世界，则有其开端，此则谓之“昔”，“昔”有“始”之义。如果说以数来表示此“昔”与“始”，则“一”是最好的代表，“一”既是数之始，也是万物之极、万物之源。因物皆由“一”而生，所以“一”可以成为万物之主，物皆各得此“一”以成，万物既成，却不可以抛弃此“一”，以“成”为“成”。因为“成”是由“一”而来，不是由“成”而来，“成”不可以得“成”，如果以“成”为“成”，在态度上，就是执著于“成”而不知有“一”，此则谓之“居成”，“居成”则失其本根，本根即为万物之“母”，也就是道。这样做的后果是很严重的，它使万物失却其本性，万物离其本性、离道越来越远，故出现天不清而裂、地不宁而发、神不灵而歇、万物不生而灭、侯王无以贵高而蹶倒等等。何以如此？王弼认为，这是因为：“用一以致清耳，非用清以清也。守一则清不失，用清则恐裂也。故为功之母不可舍也。是以皆无用其功，恐丧其本也。”^④ 王弼以如果不能守“一”则天将不清而裂为例，认为归于“一”才能致“清”，而不是执著于“清”以致“清”。守“一”则清不失，执著于“清”则恐“清”有失、天将为之而裂。天之“功”则为“清”，“清”之母则为“一”，舍弃“一”则天之“清”将得不到保持。由此出发，王弼认为，天之清、地之宁、神之灵、物之

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第515页。

② 在《周易》中，王弼也曾这样理解，他解“大衍之数”章，以不用之“一”为“太极”，也即是“道”。

③（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第105—106页。

④ 同上书，第106页。

生、侯王之高贵，皆不可执著、不可以其为功，否则就可能丧失其本根、与道相乖。

这里就体现出一种特异的思维，一种“反”的哲学。道如何来运行自己呢？通过“反”来展示自己，此则何谓？王弼解《道德经》“反者道之动”章（四十章）云：“高以下为基，贵以贱为本，有以无为用，此其反也。动皆知其所无，则物通矣。故曰‘反者，道之动’也”。^①其中，“有以无为用”与“动皆知其所无”，这两句中的“无”，指意并不相同，高与下、贵与贱、有与无，皆相对存在者，“动皆知其所无”中之“无”，乃“无为”之“无”，也即道的别称。也就是说，在对待中的存在，皆不能执著于自己的存在，而必须复归于“无”，或复归于“一”，如此，才能返归于“道”，此回归的过程，就是道之动。所以，王弼说：“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。”^②“无”是“有”之本，欲全“有”，必返归于“无”。

王弼强调历史向道的复归，而不是道“朴散”之后的沉沦、异化。也就是说，存在着两种演化的路径，一是朴散为器的过程，一是复归于道的过程。这两种过程，王弼肯定后者。他解《道德经》“道生一”章（四十二章）云：“万物万形，其归一也。何由致一，由于无也。由无乃一，一可谓无？已谓之一，岂得无言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。从无之有，数尽乎斯，过此以往，非道之流。故万物之生，吾知其主，虽有万形，冲气一焉。百姓有心，异国殊风，而王侯主焉。以一为主，一何可舍？愈多愈远，损则近之。损之至尽，乃得其极。既谓之一，犹乃至三，况本不一，而道可近乎？”^③天地宇宙、万物万形，其虽万化而同归，归于何处？归于“一”。万化何以能归于“一”？因其“无”，由“无”乃得“一”，但“一”严格来讲，还不可谓之“无”，既然已称之为“一”，即是有，岂得言其“无”。既称其为“一”，“称”则意味着有言者，言又有其所言之对象“一”，能指与所指、言者与对象，这不就是“二”了吗？有一、有二，一与二相互作用，遂又生乎“三”。从道之

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第109—110页。

② 同上书，第110页。

③ 同上书，第117页。

“无”，发展到“有”，过此以往，万物离道之“无”越来越远，异化越来越严重。所以，道“朴散”后，虽成万物，但究万物之本，不就是道吗？守道，便可以知万物之主，虽有万事、万形，不过冲气而为一。于社会历史领域，因百姓有心，其心各异，故形成异国殊风、世间万态，而王侯主之。王侯以何种方式来主之，不过就是以“一”来主之。所以，王弼并不赞成道之“朴散”，而是希望万化可以归于“一”。如果舍去“其一”，则万化越多，离道越远，所以，要损去繁杂，损之至尽，乃得其极，就可以复归于道。所以，由道而至于一，沿此路径，则生二、生三，离道愈远，如果不能守“一”，则道不可近。

社会历史领域，要执事物之宗主，各修其内，无求于外，便可以知“道”之大常，如此，无论时代如何变迁，皆可以一以贯之而把握它。王弼解《道德经》“不出户章”（四十七章）云：“事有宗而物有主，途虽殊而其归也，虑其百而其致一也。道有大常，理有大致。执古之道，可以御今，虽处于今，可以知古始。”^①为什么不出户而可以知天之道，因为天下万物皆有其宗主，虽天下事物万变万殊，而其宗主皆可归于一，执其一，则途虽殊、虑虽百，皆可以归致于一。此“一”即为道之大常，也是物之常理。人们执此常理，就可以领悟大道。如此，则无论古今如何变迁，皆可以贯通之，处今可以知古，执古也可以御今。在政治生活中也是一样。王弼解“天下有道章”（四十六章）说：“天下有道，知足知止，无求于外，各修其内而已。故却走马以治田粪。”^②天下为什么治理得井井有条呢？因为居上位者倡导“知止”，能很好地把握事物的本根，不是向外追求，而是力图把握事物的内在本性，通过各修其内，与道相合，如此，将带来天下和平。天下和平的一个表象，就是作为当时战略物资的马，都被用来修治农活，而不用在战场上去拼杀。

王弼认为，道是万物之源，物生皆由道，因道而得生。物之功用，皆由于道。其解“道生之”章（五十一章）云：“凡物之所以生，功之所以成，皆有所由。有所由焉，则莫不由乎道也。故推而极之，亦至道也。随其所因，故各有称焉。”^③万物虽各有其德，皆因于道，万化万异之物，

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第126页。

② 同上书，第125页。

③ 同上书，第137页。

推其极，则至于道。各因其道，有所差异，故有万物之称名。“道者，物之所由也；德者，物之所得也。由之乃得，故不得不尊，失之则害，故不得不贵也。”^① 物不能不尊道，尊之则能得，不由则有害，故要尊道而贵德。对于万物的认识，要探寻其根本，而不能只认识事物的表象。通过探寻本质而了解末节，不能舍弃本根而追逐末节。王弼强调“得本”，其解“天下有始章”（五十二章）之“既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆”云：“母，本也。子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也。”^② 王弼以母与子来比喻道与万物的关系，知母则能知子之来源，知本则能知末，如果追逐末节，则不能返知其本、其母，则可能迷失，而离道越来越远。

（三）崇本息末

王弼认为社会历史的发展中，有其不变之“常”，此不变之“常”，即是道，也可以称为规律。其于《老子指略》中说：“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也……是故天生五物，无物为用。圣行五教，不言为化。是以‘道可道，非常道；名可名，非常名’也。五物之母，不炎不寒，不柔不刚；五教之母，不皦不昧，不恩不伤。虽古今不同，时移俗易，此不变也，所谓‘自古及今，其名不去’者也。天不以此，则物不生；治不以此，则功不成。故古今通，终始同；执古可以御今，证今可以知古始；此所谓‘常’者也。”^③ 天地万物之所以生成，人类社会各种事功之所以能成就，都源自于道。道虽生万物，却无形、无名，此无形、无名之道，为天地万物之祖宗。道生成天地万物，天地万物有金、木、水、火、土五行，五行作用，离不开道之“无为”；人类社会的圣人，推行五伦之教，如父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信，但实则是“居无为”而行不言之教。所以，于自然界而言，道为五行之母，它不炎不寒，不柔不刚；于人类社会而言，道为五教之母，它不皦不昧，不恩不伤。人类社会虽古今不同，时移俗易，其中有不不变之规律，也即是道之作用，《道德经》所谓“自古及今，其名不去”，指的就是道，天地万物不遁道而行，则万物不得其

① （魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第137页。

② 同上书，第139页。

③ 同上书，第195页。

生；人类社会不循此而治，则事功不成。王弼的结论是，古与今虽时移世异，然其道可以相通；物与事其虽情状各殊，然其终始之道则同。因此，人们通过执古，就可以御今，通过证今，也可以知古始；因为其中贯穿有“常”而不变之道。

王弼对于当时的政治，也有自己的看法。在某些方面，他表现出对于民生的强烈关注和对于民心取向的尊重。其解“田甚芜，仓甚虚”（五十三章）句说：“朝，宫室也。除，洁好也。朝甚除，则田甚芜，仓甚虚。设一而众害生也。”^① 他将“朝”解释为统治者所居之“宫室”，统治者只关注把自己的宫室建得华丽、清洁，必然扰乱百姓的生产、治业，百姓无时间、精力去治理田地，结果农活荒芜而颗粒无收，用来装谷物的仓库空空如也，没有储蓄。这是因为统治者太过关注自己的私利，关注宫室之好，而导致众生遭受灾害。天下社会也区分有道与无道，天下有道、无道的标准是什么？王弼认为，要以天下百姓之心作为评判的标准，人道的标准也就是天道的标准。其解“以天下观天下”（五十四章）句说：“以天下百姓心，观天下之道也。天下之道，逆顺吉凶，亦皆如人之道也。”^② 天下有道，虽不可显见，然可以通过观天下百姓之心而得。统治者是顺天下百姓之心而治，还是逆天下百姓之心而治，由此可以区分天下是有道之天下、还是无道之天下，逆则凶、顺则吉，皆如人事之吉凶。所以，天、人之道是一贯的。不知天道，以人道观之，则可得之；顺从人道，则是顺从天道；逆人道而行，也是逆天道的行为。

但是，对于人道之正，要以自然、无为的方式去顺应，而不是主观人为立一“正道”去恪守。主观确立一“正道”去恪守，有违自然、无为的精神，如此则治理不好天下。王弼解“以正治国，以奇用兵，以无事，取天下”（五十七章）说：“以道治国则国平，以正治国则奇兵起也。以无事，则能取天下也。上章云，其取天下者，常以无事，及其有事，又不足以取天下也。故以正治国，则不足以取天下，而以奇用兵也。夫以道治国，崇本以息末；以正治国，立辟以攻末。本不立而末浅，民无所及，故必至于以奇用兵也。”^③ 王弼强调以道治国，如何是以道治国？就是法道

① （魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第142页。

② 同上书，第144页。

③ 同上书，第149页。

之自然，因应万物本有之性，而不以主观妄为去治理，这样就可以“国平”而天下得治。如果主观确立一个“正确”的标准，以之来治理国家，则会引发“奇兵”之起。所谓“无事”，不是指什么事都没有，或什么事都不做，而是指不要主观地生起一些本不该有之事，如此，则能得天下万物和人之情，故治理天下，当法道之自然、无为、无事。而以“正”治国，恰恰不是“无事”，而是“有事”，将引发以“奇”用兵的不良后果，如此则不足以“取”天下。王弼强调以道治国，通过崇“本”以息“末”，而以“正”治国，则立一“正”以攻末，“正”不是本，自然、无为才是本，本不立而立“正”，实则是立“末”，民将无所适从，故必至于以“奇”用兵。所以，“立正欲以息邪，而奇兵用；多忌讳欲以耻贫，而民弥贫；利器欲以强国者也，而国愈昏弱；皆舍本以治末，故以致此也。”^①对于当时政治生活中的一些治理方式，王弼持否定的态度。他认为，统治者采取“立正”、“多忌讳”、“利器”等等这些措施，本来目的是欲以“息邪”、“耻贫”、“强国”，但是，却导致了“奇兵”用、“民弥贫”、“国愈昏弱”的实际后果，这都是由舍“本”以治“末”所导致的。如果统治者能欲“无欲”，则民亦无欲而自朴，如此，就可以崇本以息末。故王弼解“其政闷闷”章（五十八章）云：“言善治政者，无形、无事、无政可举。闷闷然，卒至于大治。故曰‘其政闷闷’也。其民无所争竞，宽大淳淳，故曰‘其民淳淳’也。”^②好的政治、好的政治家，在治政之时，无形、无事、无政可举，从外在表现看，似乎闷闷然，不是太清晰，百姓也无所争竞，宽大淳淳，然由此而可以至于“大治”。如果统治者恃威武、刚强以役使百姓，这表明治政之道已衰落，只有使百姓不知统治中有神圣与不神圣之分，这才是达到统治的最佳状态。王弼解“为无为”章（六十三章）云：“以无为为居，以不言为教，以恬淡为味，治之极也。”^③统治者以“无为”作为自己的统治方式，在教化中，以“不言”为教，以“恬淡”为味，此为治理的极致。

王弼认为，道化生万物的历史是具体的、实在的，但对于这种具体的、实在的历史要有所认识的话，就要本着“无”的精神，才能如实地

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第150页。

② 同上书，第151页。

③ 同上书，第164页。

反映这种历史的本来，而不至于以主观的臆想去代替这如实的过程。对照道与万物的不同，道以“无”为用，故其德性广厚而无物不载，万物皆由道而出，道因其以“无”为用而成为万物的本体，万物则是有形有象的具体存在，有形有象的具体存在，不能避免生与死，故万物具有历史性。比较起来，王弼更崇尚道之以“无”为用。他认为，天地虽然广大，但其以“无”为心，任万物自然生长，所以能成其大；人类社会的圣人亦效法天地以“无”为心，故圣王虽然伟大，但其以“虚”为主，所以他能后其身而身先。所以，先王、圣人以《周易》《复》卦之义理来考察天地之心，并努力使自己的所作所能合于天地之心。《复》卦的义理不过是讲天地以虚无为心，任万物自由繁衍；通过万物的繁盛之状，可以体会到天地之心以虚无为心。先王法天地之心，以复归于寂然大静为最高的原则。例如，夏至阴生，冬至阳生，先王在夏至和冬至这两个节气的时候，就颁布禁令，闭关卡，不办事，其目的在于以“静”来养阳与养阴。从夏至与冬至的禁令这个方面，我们可以看到先王法“道”之以“无”为用的精神。先王因为禁灭其私欲而不贵其身，则四海之内莫不归服敬仰，远近之民莫不归顺而至；但是，如果统治者把自己看作是异于众人的高贵之人，私欲充斥其心，最终有可能导致连自己一个人的身体都不能保全、自己一身之肌骨都不能相容的情况。所以，王弼认为，具有上德的人听凭道的无为之用，不标榜追求德，无所执著无所作用，就能无为而无不为，达到不求而得、不为而成、虽然有德却不以德名来称谓的崇高精神境界。

但是，人们虽然崇尚以无为用，但还不能真正做到以道为体，不能以道为体，则不能理解道之所以为大的原因。这就是所谓“失道而后德”。以无为用，得无之本，所以可以做到自己不劳累而对物之理能够充分理顺之。自此以下，则不能以无为用，舍本逐末，不能无为，而崇尚广博地施予；又不能广博地施予，则崇尚正直；又不能做到正直，则崇尚文饰、礼敬。这就是《老子》所谓“失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”的意思。礼之所以发生，首要的原因就在于忠信不笃实，圆通、简约之道不明，希望在表面上来做文章，对于细微之处都要争执清楚。王弼认为，仁义发之于内心，有所作为还能使之成为伪枉，更何况以外表的东西来装饰之，这样的东西不可能长久。故道作为万物之母不可远、本不可失，舍其母而用其子，弃其本而适其末，必将有忧患产生。

因此，统治者不以有为为事，就不会败坏本性；不以执守某个特定的东西为法式，就不会失掉根本。减少自己的欲望，不作为，归趋于道之根本，就可以达到无为而治。为此，王弼批评了其他各家在治国方面的思想，并提出了自己“崇本息末”的治国方针。

而法者尚乎齐同，而刑以检之；名者尚乎定真，而言以正之；儒者尚乎全爱，而誉者进之；墨者尚乎俭嗇，而矫以立之；杂者尚乎众美，而总以行之。夫刑以检物，巧伪必生；名以定物，理恕必失；誉以进物，争尚必起；矫以立物，乖违必作；杂以行物，秽乱必兴。斯皆用其子而弃其母，物失所载，未足守也。^①

法家崇尚整齐划一，强调用法律来检束一切；名家崇尚名实相符，强调以言辞的逻辑性来纠正、确定一切；儒家崇尚真诚之爱，赞美道德而加以荐进；墨家崇尚俭约、节省，违背人之情而勉强推行其主张；杂家崇尚各家之美，而汇集、总括以实行之。以法律来检束一切，必然生起巧伪；以名辞之逻辑来确定、纠正事物，有失恕之理；以爱心来赞美道德之行为并加以荐进，必然导致争讼；违背人情来勉强推行俭约、节省，必生乖违；杂集各家之美，必生秽乱。这些都是只用其子而抛弃其母所导致的，事物失去其所载之道，则不可能守住自己的本性。

尝试论之曰：夫邪之兴也，岂邪者之所为乎？淫之所起也，岂淫者之所造乎？故闲邪在乎存诚，不在察善；息淫在乎去华，不在滋章；绝盗在乎去欲，不在严刑；止讼存乎不尚，不在善听。故不攻其为也，使其无心于为也；不害其欲也，使其无心于欲也。谋之于未兆，为之于未始，如斯而已矣。故竭圣智以治巧伪，未若见质素以静民欲；兴仁义以敦薄俗，未若抱素朴以全笃实；多巧利以兴事用，未若寡私欲以息华竞。故绝司察，潜聪明，去劝进，剪华誉，弃巧用，贱宝货，唯在使民爱欲不生，不在攻其为邪也。故见素抱朴以绝圣智，寡私欲以弃巧利，皆崇本以息末之谓也。^②

① 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第196页。

② 同上书，第198页。

显然，王弼认为，通过竭尽圣贤之智来治理社会中的巧伪现象，不如致力于展现人性之质朴、本来的一面以清静百姓之欲望；通过兴起仁义等制度来敦厚日渐趋薄的习俗，不如致力于抱素、怀朴以笃实人的本性更为根本；通过发明很多的巧利来使事情更加简捷、方便，不如寡私欲以息去浮华的争竞。他的观点是，要防止奸邪，主要的途径在于保存事物如实的、本来之诚，而不在于努力标榜什么是善，以与邪恶相对立；要熄灭淫乱之风，主要的途径在于去除奢华，而不在于使浮华更加彰显；要绝去盗贼，主要途径在于息去人们强烈的欲望，而不在于用严刑来禁止它；要减少诉讼，主要途径在于不尚贤能，使民不争，而不在于善于判断讼事。也就是说，遏止争讼在于不尊尚贤才，而不在于善于断狱。

因此，治理天下，不直接攻击天下人所作所为之非，而要做到让他们无心于其所为；不妨害其欲望的满足，而要使其无心于欲；要在事物还没有表现出某种苗头的时候就对之进行治理，在事物还没有开始走向不善的时候就对之进行改正。见素抱朴以绝去圣智，少私寡欲以弃去巧利，治理国家和社会，不过就是如此而已。故道家思想之大旨，在于通过探究万物之源，来明确万物所禀有的自然之性，通过演绎幽玄深远的极处，来判断事物迷惑、无知之因；因循事物自然之性而不主观妄为，损去个人的私欲而不主观施为。崇尚道之根本而灭息事物之末，守护道之母来保存由道所派生的万物。

故其大归也，论太始之原，以明自然之性，演幽冥之极，以定惑罔之迷；因而不为，损而不施，崇本以息末，守母以存子；贱夫巧术，为在未有；无责于人，必求诸己；此其大要也。^①

王弼以无为本的玄学本体论，是希望通过本体的抽象，为不合理的现实提出一个理想的社会发展蓝图。他认为，世界存在一种抽象的和不变的形而上学本质，这种形而上的神圣本体，是形下万物之母。形下之物都是具体的，因而是有局限的，有局限之物不能成其为完善之物，只有超出于局限之上，无局限可言，才可能通融无碍。如果有局限之物，如一般认

^①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第196页。

为的善、恶等为不变的存在，则这种善、恶在不同的时期和不同的场合，其性质会发生改变。历史中生成变化的不过是这种本质的一种表象，这看起来与历史主义的思想是矛盾的，历史就是变化，但现在这种变化成为了一种不变的本质的表象。变化是非本质、是现象，不变才是本质、本体，探求本质、本体，以之来驾驭现象，这是王弼哲学的目的。如果说王弼对现实抱有乐观主义的态度，相信人们通过自己的努力，可以使现实社会变得更好美好，这是因为他为现实提出了一个理想的目标和达到这个目标的手段，即通过对本体和本质的趋近，将可以使现实的不合理之处都予以消解。王弼确立了历史的发展目标或评判标准，就此而言，则历史的发展就有了方向感和进步性，历史也就具有了其内在的意义。

根据王弼的玄学，现实万物皆为有，有之所以为有，乃是以无为本。形上本体是“无”，是至善的目标，形下的经验世界是“有”，是历史的展开，两者是母与子、本体与现象的关系。现象具有历史性，本体则是无限和普遍的存在，不具有历史性。作为本体的形上之无并不是存在于形下的、具体的历史经验之外的，它就存在于历史之中，并且是形下经验世界之所以存在的根据。形上本体创造形下具体之物，形下具体之物则内涵、体现有形上的本体。形上本体并不具有历史性，但它生成历史性。当然，在这个纯形而上学的推论过程中，王弼不可避免地要涉及如何看待形下之有，即具体的社会现实这个问题，王弼肯定了形上之道的普遍性，认为这种普遍性比经验中的个别与特殊性更为根本。社会历史、名教只是现象，道之“无为”才是本质。对于永恒的道与社会历史的关系，王弼侧重论述了理想的社会历史必须要因循道之自然无为，道的自然无为可以保证社会历史朝理想的方向演进。因此，对于历史的进步，根据王弼的看法，通过复归于无，就可以达成人类的理想社会。自然、无为才是实现理想社会的重要途径。仁、义、礼等从表面看是一种善行，但与“道”相比只能算是下德，因为善之本性并不是固定不变的。执著于善而去追求善，则可能会走向善的反面。只有不执于善与恶，而去求得善与恶之母，即自然无为之道，才可能立于不败之地；只有复归于道之自然，才能消除现实中善与恶的对立，消除人与人之间的分歧，人类才可能趋于完善之境。也就是说，要改变现实世界的状况，只有通过去除对现实的执著，才能达到。

第二节 “卦者时也，爻者适时之变也”：关于历史规律把握的问题

那么，对于社会历史发展共同的法则，人如何去把握它而得其“稽式”呢？王弼认为，总的原则是自然、无为。但具体说来，无为中亦有有为，虽有为却不是主观之妄为，而是顺自然和社会本有之规律而为。人们怎样才可以顺自然和社会之规律而为呢？王弼认为可以通过法《周易》卦、爻变化之理而实现这个愿望。

一 名其卦则吉凶从其类，存其时则动静应其用

王弼于《周易略例·明卦适变通爻》中云：“夫卦者时也，爻者适时之变者也。夫时有泰否，故用有行藏。卦有小大，故辞有险易。一时之制，可反而用也。一时之吉，可反而凶也。故卦以反对，而爻亦皆变。是故用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适。故名其卦，则吉凶从其类；存其时，则动静应其用。寻名以观其吉凶，举时以观其动静，则一体之变，由斯见矣。”^①《周易》六十四卦，可以代表不同的历史时期。当然，这里所谓的历史时期，不是指具体的编年的社会历史阶段，而指的是某种具有共同基本特征的、不确定的历史时期。比如，《屯》为险难之世，《略例·卦略》云：“屯，此一卦，皆阴爻求阳也。屯难之世，弱者不能自济，必依于强，民思其主之时也。故阴爻皆先求阳，不召自往。马虽班如，而犹不废，不得其主，无所凭也。初体阳爻，处首居下，应民所求，合其所望。故大得民也。”^②《屯》卦上坎下震，坎为险，震为动，全卦取“在危险之中来采取行动”之义，故《屯》代表险难之世。《屯》卦初九、九五为阳爻，余皆阴爻，阴爻皆率先求助于阳爻，不召而自往，犹如马，虽前行有难，却不停止往前。故屯难之世，弱者不能自济，必依于强者。于社会发展时期而言，则《屯》卦表示的是险难之世中“民思其主”之时。又因《屯》卦初九阳爻，能处首而居下，为众阴所归，故能应民所求，合其所望，故较之九五爻更为“大得民”。其他如《泰》为

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第604页。

② 同上书，第618页。

通之世，《否》为否闭之世，《革》为变之时，类皆如此。

既然一卦可以概括一个历史时期的总体特征，但卦有六爻，而六爻之义又各不相同，有吉有凶，那么一卦之义究该由六爻中的那一爻来确定，或者是综合六爻之义来确定？对此，王弼提出“一爻为主”^①说，作为解释《周易》的重要体例。他认为，应该通过某卦的一爻，来确立此卦的主要含义。其于《周易略例下》说：“凡彖者，通论一卦之体者也。一卦之体必由一爻为主，则指明一爻之美以统一卦之义，《大有》之类是也。”^②认为一卦之体通常以一爻之义为其主，通过明此一爻之义，可得一卦总体之义。如《大有》之六五爻，居五之尊位，上下五阳皆应之；六五于上下五阳，靡所不纳，故卦有“大有”之义。因此，要把握一卦之整体的意义，就要以“一爻为主”。为什么要以“一爻为主”，其道理何在？王弼于《周易略例·明彖》中有所说明，他说：“夫少者多之所贵也，寡者众之所宗也。一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣。五阴而一阳，则一阳为之主矣。夫阴之所求者阳也，阳之所求者阴也。阳苟一焉，五阴何得不同而归之。阴苟只焉，五阳何得不同而从之。故阴爻虽贱，而为一卦之主者，处其至少之地也。”^③要确定一卦之义，重在其中之一爻，如何确定某“一爻”有资格代表整个一卦的含义呢？王弼提出“少者多之所贵”、“寡者众之所宗”，也就是说，一卦中，如果有五个阳爻，一个阴爻，或者五个阴爻，一个阳爻，那么，此“少”者、“寡”者即为“主”之爻。这反映了王弼力图透过繁杂现象、认识事物本质的哲学意向。在一与多、本质与现象问题上，王弼重一、重本质，以此本质之一来驾驭复杂之繁多，如此，则虽繁亦不忧其乱，虽变化多端亦不会迷惑。《略例·明彖》云：“繁而不忧乱，变而不忧惑，约而存博，简以济众，其唯《彖》乎？乱而不能惑，变而不能渝，非天下之至赜，其孰能与于此乎？故观

① 当然，于此需要说明的是，王弼也没有能够将其“一爻为主”的体例贯彻始终。因为《周易》六十四卦，不皆为五阴一阳或五阳一阴之卦，所以，王弼也认为，某卦之义因某爻而起，此爻也可以是为“主”之爻；一卦之中爻，如二、五爻，亦可以是为“主”之爻；甚至，有些卦，其义并不由某一爻而起，这种情况下，王弼认为，就要结合上、下卦，来谈论其一卦之义。如《归妹》卦上震下兑，震为长男动而追求兑之少女，而兑之少女“说”而“归”之，《归妹》卦之义是通过上下卦义分析出来的，而不是只通过一爻表现出来。

② （魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第615页。

③ 同上书，第591—592页。

《彖》以斯，义可见矣。”^① 无论卦、爻怎样复杂多变，只要把握其为主一爻，就能把握其大旨，虽千变万化，亦能从中找到不变的规则。如《周易》之《谦》卦，其为主之爻为九三爻，因其“处下体之极，履得其位，上下无阳以分其民，众阴所宗，尊莫先焉。居谦之世，何可安尊。上承下接，劳谦匪解，是以吉也”^②。《谦》卦五阴一阳，其九三处下之极，最具谦之精神，又处三得位，行为恰当，卦只一阳，为众阴所宗，上承下接，劳而不懈怠，故整个一卦因九三而得“谦”之义。又《比》卦“上下无阳以分其民，五独处尊，莫不归之。上下应之，既亲且安。安则不安者托焉，故不宁方所以来，上下应故也”^③。《比》之九五，一阳处上独尊，上下群阴皆归之，既亲且安，故整个一卦因九五而得亲“比”之义。

但是，也有这种情况，即一卦之义与其爻之义适相反，对此，王弼并不认为这就违背其“一爻为主”的解易体例。其在《略例下》中说：“凡《彖》者统论一卦之体者也。《象》者各辩一爻之义者也。故《履》卦六三为兑之主，以应于乾，成卦之体，在斯一爻。故《彖》叙其应，虽危而亨也。象则各言六爻之义，明其吉凶之行，去六三成卦之体，而指说一爻之德，故危不获亨而见咥也。”^④ 《周易》之《彖》辞，用来明确一卦的总体含义，而一卦各爻之下所系之《象》辞，则是言各爻之义的，它们之间或有矛盾，皆因其看问题之角度不同而造成的。从一爻之局部来看，有一义；从整个一卦来看，则又有一义。如《履》卦唯六三一阴，其余诸爻皆阳，何得有“履”之义？王弼认为，《履》成卦之义在于六三，因六三乘于九二阳刚之上，有“履虎尾”之危象。然《履》卦卦辞与六三爻辞，虽然皆云“履虎尾”，卦辞说“履虎尾，不咥人，亨”，爻辞则说“履虎尾，咥人，凶”，原因何在？王弼认为，卦辞是就《履》卦之整体而言，《履》卦上乾而下兑，乾健而兑悦，“悦而动”；六三与上九为正应，故虽“说”而得“正”，“不以说行乎邪妄”，故有“说而应乎乾”之义，因此，从《履》卦之整体而言，虽“履虎尾”而不见“咥”，可以得“亨”。就六三爻一爻来看，其本身虽阴柔，却处三之阳位，志在

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第592页。

②（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第295页。

③ 同上书，第260页。

④（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第615页。

刚健，欲以刚武陵于九二之上；于“履”之时，以刚乘刚尚且不妥，况六三爻以柔乘于刚之上，其行未能免于凶，故爻辞说“履虎尾，咥人，凶”。所以，一卦有其大义，这可以通过《彖》辞来表示；一卦之大义通过一爻表示出来，这就是王弼“一爻为主”的解易体例；卦之义有时候与其中的爻之义间或不同，这是由看问题的不同角度所决定的，爻义从其本身爻象的角度观察问题，卦义则从一卦之整体的角度来观察问题，即便其义有所不同，但不妨碍它们在各自的范围内有其合理性。

因此，虽然《周易》之卦，可以统括某一历史时期大的时代特征，但是，在某卦所表征的大时代背景之下，尚有小的、不同的具体的历史阶段，此则可以通过《周易》卦之爻来把握。所谓“爻”，有通变之义，就是在某一卦大的时代背景之下，又可以根据不同情况而产生适时之变。如《大畜》卦，就《大畜》一卦之整体言，乾健于下，艮山止于上，故《大畜》代表“大止（制）之时”，有如社会在大乱之后，百废待兴，须制定规范、法则，以为行动之典要，从而引导社会由动乱而至于有序。止训为制，制为规范，有规范才会有秩序。《大畜》一卦的整体精神是“大止”，然其上九爻，却云“何天之衢亨”，对此，王弼的解释是：“处畜之极，畜极则通”^①，于《大畜》整体的“止”义下，上九因处于“止”之极，则由“止”向相反之“通”转变，“通”则意味着“变”，于大“止”之时，亦有局部之通变。

二 卦以反对，爻亦皆变

王弼还认为，《周易》卦与卦之间可以相互转化，爻与爻也不是静止不变的，所谓“卦以反对，而爻亦皆变”。《周易》卦、爻间复杂的变化，可以用来表征社会历史的过程和其中蕴涵的规律。如《丰》卦上震下离，卦辞云“丰，亨，王假之。勿忧，宜日中”，其义为何？王弼说：“大而亨者，王之所至。丰之为义，阐弘微细，通夫隐滞者也。为天下之主，而令微隐者不亨，忧未已也，故至丰亨，乃得勿忧也。用乎丰亨不忧之德，宜处天中以遍照者也，故曰‘宜日中’也。”^②《丰》卦上震为动，下离为明。结合上下卦义，王弼认为，《丰》卦之义，代表的是居上位者体恤

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第349页。

②（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第491页。

下情，能阐弘微细、通夫隐滞，使细小者能发扬光大，使隐而不通者能以通达。当然，要做到这一点，居上位者必须具备忧国、忧民之心，不断解决社会中所出现的各种忧患问题，忧而未已，则可以社会“丰”、“亨”奠定基础，如此乃得“勿忧”。居上位者如果想具备“丰亨不忧”之德，就应该如《丰》卦之卦德所宣示的那样，做到对天下之任何细微举动，无不以“离”火明之，有如中午的太阳处中天而遍照万物。但是，正如前文所说，“一时之制，可反而用也。一时之言，可反而凶也”，如果君主不能做到《丰》卦的“丰亨”、“勿忧”、“宜日中”，就可能使社会历史的发展，过渡到《丰》的反面《旅》，因《丰》的反对卦为《旅》，《旅》则有“羁旅之凶”，王弼解《旅》卦说：“夫物失其主则散，柔乘于刚则乖，既乖且散，物皆羁旅。”^①“旅”有离开本土、流落他乡之义。无论是人还是物，处于“旅”的状态，所表明的是不能得志于本土，只能被迫远涉他乡，故为“羁旅之凶”。王弼认为，如果居上位者，不能实现、展示《丰》卦“丰”、“亨”之德，就可能导致《丰》卦之反对卦《旅》的“羁旅之凶”，卦与卦的转化，所表达的是人事中的道理。而一个社会中，贤能之士有“羁旅之凶”，又反映出社会总体治理水平的昏乱，如其解《周易·乾文言》说：“夫识物之动，则其所以然之理皆可可知也。龙之为德，不为妄者也。潜而勿用，何乎？必穷处于下也。见而在田，必以时之通舍也。以爻为人，以位为时，人不妄动，则时皆可可知也。文王明夷，则主可知矣。仲尼旅人，则国可知矣。”^②周文王、孔子皆其时之圣贤，文王之“明夷”，孔子为“旅人”，则其时社会之昏暗，可以显见之。故由《丰》之亨至于《旅》之羁，《易》理虽然变化无常，但其中反映的人事之义，则是值得人们深思的。

“既济”与“未济”也是相互转化的。王弼解《既济》卦上六爻辞说：“处《既济》之极，既济道穷，则之于《未济》。”^③又其解《未济》卦上九爻辞说：“《未济》之极，则反于《既济》。既济之道，所任者当也。所任者当，则可信之无疑，而已逸焉。故曰‘有孚于饮酒，无咎’

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第496页。

②（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第216页。

③（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第528页。

也。以其能信于物，故得逸豫而不忧于事之废。苟不忧于事之废，而耽于乐之甚，则至于失节矣。”^①为什么处《既济》之极，则会致之《未济》？处既济而止，不知进德修业，则既济之道穷尽，如此，则会退而至于未济。就《既济》卦而言，初、三、五皆阳爻当位得正，二、四、上皆阴爻当位得正，当位得正，则所任诸人皆能胜任其职，相信诸人之可以胜任其职，于是自己陷于逸豫，耽于享乐，而不忧事之可能废败，则至于失节。相反，“未济”之极，则可能返于“既济”。王弼解《未济》卦九四爻辞说：“处未济之时，而出险难之上，居文明之初。体乎刚质，以近至尊，虽履非其位，志在乎正，则吉而悔亡矣。其志得行，靡禁其威，故曰‘震用伐鬼方’也。伐鬼方者，兴衰之征也，故每至兴衰而取义焉。处文明之初，始出于难，其德未盛，故曰‘三年’也。”^②《未济》上离下坎，九四爻虽处“未济”之时，然已出下卦坎之险难之外，居离卦文明之初，九四为阳刚之爻，近于六五至尊，虽处四而履非其位，但志在乎正，则吉而悔亡。九四阳刚之志得遂，其威可以得行，故“震用伐鬼方”。王弼认为，伐“鬼方”是社会历史兴衰之征兆，《周易》于社会兴衰之际，就以“伐鬼方”来取义。九四处离卦文明之初，刚刚出于下卦坎险之上，其德尚未昌盛，故虽可以“伐鬼方”，但尚需“三年”才能克之，“三年”表示时间较长。也就是说，由“未济”至于“既济”，不是一蹴而就，虽有志向善，亦需有一个过程，方能成功。

《周易》卦、爻变化莫测，其所表达的道理也是变化莫测的，故《易》之用，“用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适”。虽然如此，对于《周易》所表达的义理，人们仍然可以理解、掌握它。因为卦有其名，人们因其名可探得其吉凶之义；爻存其时，爻之动静有其动静之用，人们可以通过“寻”卦之“名”，以观其吉凶之义；察爻之变，以观其时之动静，如此，则宇宙万化之变，皆可由此得见。通过《周易》卦爻之变，人们就可以在复杂的社会历史中，选择合适的行为准则。王弼认为，《周易》卦爻所表现出来的种种复杂关系，可以帮助人们“观变动”、“察安危”、“辩顺逆”、“明出处”，即考察事物变化的趋势，从而为完善君子人格、建构理想社会奠定基础。《周易略例·明卦适变通爻》云：“夫应

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第533页。

② 同上书，第532页。

者，同志之象也。位者，爻所处之象也。承乘者，逆顺之象也。远近者，险易之象也。内外者，出处之象也。初上者，始终之象也。”^① 卦的初爻之位代表事之初始，卦的上爻之位代表事之终，于是一卦中就包含了事物的终始之理；二、三、四、五之爻位亦有阴阳，其中，二、四为阴，三、五为阳，阴爻处阴位、阳爻处阳位则吉，反之，则凶；一卦中，初与四、二与五、三与上皆可相应之关系，异性之爻如阴阳则可以相应，同性之爻如阳与阳，阴与阴则敌应。卦爻之间的乘、承、应、比、远、近、内、外、初、终等，皆可从中推导出事物变化可能遵循的法则。如卦爻之间的乘与承，可表示逆顺之象，其中，阴承阳为顺，阴乘阳为逆，《屯》六二乘初九之刚，则为逆，六四承九五、下应初九，则为顺；卦爻的远近，可表示险易之象，如《需》卦初九远于坎险之难故“易”，而九三近于坎险故“险”；于卦言，则内卦为处、外卦为出，卦爻的内外，可表示人在社会中的出与处，如《泰》卦阳爻居内、阴爻居外，为“小往大来”，内（吸纳）君子而外（排斥）小人，《否》则反之，为“大往小来”，贤人被排斥在外，只能归隐山林，而小人充斥朝堂，于《泰》、《否》之时，君子不得不慎察自己的“出”与“处”。

三 吉凶有时，动静有适

通过考察《周易》复杂的卦爻变化之理，人们可以为自己在社会生活中寻得恰当的行动指南。在王弼看来，人们社会行为“恰当”与否的一个评判标准，就是看其是否“适时”。“适时”是一个总的说法，具体分别之，又有“得应”、“得据”、“得附”、“得御”等多种形式。以“适时”去衡量，就可以对社会历史中各种似乎不合于常规的现象作出解释。《周易略例·明卦适变通爻》云：“是故虽远而可以动者，得其应也。虽险而可以处者，得其时也。弱而不惧于敌者，得所据也。忧而不惧于乱者，得所附也。柔而不忧于断者，得所御也。虽后而敢为之先者，应其始也。物竞而独安于静者，要其终也。”^② 以《周易》之理言之，一卦之中，两爻相隔虽远，然其阴阳相应，故可以彼此互动，这就是所谓“虽远而可以动，得其应也”。如《革》之六二爻，中隔三、四两爻，去九五爻

① （魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第604页。

② 同上。

远，且六二处离火之中，九五处兑泽之中，水火相殊，然“二与五虽有水火殊体之异，同处厥中，阴阳相应，往必合志，不忧咎也，是以征吉而无咎”^①，六二与九五阴阳相应，故虽远而可以动，其爻辞说“征吉，无咎”，就是说六二可以往而与九五相应，“远征”吉而无咎。在《周易》中，两爻之间虽远而“得其应”的情况，为数不少。例如《需》卦，《需》上为坎险，下为乾健，下卦三阳待时而进，上六处坎险之极，却能“入于穴，有不速之客三人来，敬之终吉”，原因何在？王弼对比分析了六四与上六的情况，说：“六四所以出自穴者，以不与三相得而塞其路，不辟则害，故不得不出自穴而辟之也。至于上六，处卦之终，非塞路者也。与三为应，三来之已，乃为己援，故无害畏之辟，而乃有入穴之固也。”^②六四处《需》上卦坎险之初，直面乾之三阳，力图阻乾之三阳上升，为塞路者；阴阳相搏击，六四之阴不敌乾之三阳，故有“需于血，出自穴”之患；上六虽然与六四皆阴爻，然上六处坎险之终，险已去，故与九三阴阳相应，阳来实为己之助援，故虽处《需》上卦坎“险”之中，却无畏害。从表面上看起来，似乎风马牛不相及的两个爻之间，却此动彼应、彼动此应，不因其“远”而无“应”。

《周易》卦爻变化所表达之理，也是社会人事所应遵循的道理。有时，人虽处于险境，却仍然无所忧郁，是因其得时的缘故。有时，人的力量虽弱，却不畏强敌；虽有忧患，却不惧暴乱，是因其得所据、所附的缘故。于《周易》言，爻得所据则当“位”，得所附则处“中”。如《师》之六五爻辞“田有禽，利执言”，王弼注曰：“处师之时，柔得尊位，阴不先唱，柔不犯物，犯而后应，往必得直，故‘田有禽’也。物先犯己，故可以执言而无咎也。”^③《师》之六五虽阴柔，但居五之尊位，据得其所，物先犯己，故虽弱而不惧于敌，“田”虽“有禽”，可以利“执”言。又如《遁》卦上乾下艮，初、二两阴浸长，为小人浸长、君子道消之时，九五处《遁》之时，附于五之尊位，能率正小人，使之不敢为乱，故虽有忧患，不惧暴乱，其爻辞曰“嘉遁，贞吉”，正表达此义。有时，人虽柔弱，却遇事能果敢决断而无后忧，因得其所御；人虽位后，而敢为之

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第466页。

②（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第247页。

③ 同上书，第257页。

先，因“先”有其应；人皆竞先而已独安于静，因对最终结果有十分之把握。如《噬嗑》六五“噬干肉，得黄金。贞厉，无咎”，《噬嗑》六五爻以阴处阳，以柔乘刚，有如“噬干肉”，王弼说六五爻“己虽不正，而刑戮得当，故虽贞厉而无咎也”^①，就是说，六五自己虽然为阴柔之爻，并乘于九四阳爻之上，但因居中不偏，故能行其刑戮而得当，其果敢决断亦不会有后顾之忧。《泰》之初九爻，位卑处下，但它虽处初、后而敢为天下之先，因其与上卦之六四爻有应，故“拔茅茹以其汇，征吉”。而《大有》卦五阳应一阴，众阳竞相应此阴爻，但上九爻独安静不竞，因其处卦之终，对于功利之结果已不萦于心。当然，也有这样的時候，即人虽处正，却有忧吝，这是因为其所处时势恶劣的缘故。如《萃》之六二爻，王弼说：“居萃之时，体柔当位，处坤之中。己独处正，与众相殊，异操而聚。民之多僻，独正者危，未能变体以远于害。故必见引，然后乃吉而无咎也。”^②《萃》初六、六三、九四等爻皆不当位，六二阴爻当位，为独处正者，与相比之初六、六三异操而聚，这就好比周围的人皆邪僻，而自己一人独正，如此必危；六二如能得九五接济引导，方可保得吉而无咎。有时，人虽违背常理，却得无咎，因其心存公、诚之故。如《随》之九四：“处说之初，下据二阴，三求系己，不距则获，故曰‘随有获’也。居于臣地，履非其位，以擅其民，失于臣道，违正者也，故曰‘贞凶’。体刚居说，而得民心，能干其事，而成其功者也。虽违常义，志在济物，心存公诚，著信在道，以明其功，何咎之有！”^③《随》之九四爻处上卦兑说之初，下据六二、六三两阴，六三与九四相比，求系于九四，九四因处《随》卦之中，随顺六三之愿望而不拒绝，故有所获；九四以阳居阴，不得其位，以四之臣位，不拒六三之求系，擅自接收本属九五君主所辖之民，失于臣道，此违背正常之理；然九四体刚居说，能得民心、能干其事而成其功，虽违背常理，但其志在济世，心存公、诚，循道而行且有信誉，故可有功而无咎！通常情况下，爻与爻之间有应为吉、无应为凶，然有时，却有应为凶、无应为吉，这亦与“时”有关。如《夬》之九三，虽得位而有应，但处阳长而消阴、君子决去小人之际，己独与上六阴柔之

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第324页。

②（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第445页。

③（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第304页。

小人有应，如此则犯时而越分，故“壮于頄，有凶”。又如《大过》卦：“大过者，栋桡之世也。本末皆弱，栋已桡矣。而守其常，则是危而弗扶，凶之道也。以阳居阴，极弱之义也，故阳爻皆以居阴位为美。济衰救危，唯在同好，则所贍褊矣。故九四有应，则有它吝；九二无应，则无不利也。”^①《大过》上兑下巽，初、上皆阴，代表“本末”皆弱，故《大过》卦所代表的时代，是“栋桡之世”，国家之栋梁已被压弯，人于此时只知守其常，则是眼见国家、社会处于危难之时却不去扶正，这是为“凶”之道；如何扶正？此卦中，凡阳爻居于阴位，即表明可以济衰救危，如此，则九二、九四皆可担此重任，但是，九二为“无不利”，九四却有“它吝”，又是为何？这是因为“大过”为“栋桡之世”，社会处于危难之中，济衰救危，不能只限于“同好”，九四与初六有应，则所救有所偏袒，行为当有“它吝”；九二无应，无应则不论远近亲疏，一视同仁，则所救既广，其功愈著，故“无不利”。

在王弼看来，《周易》尽包事物吉凶之理。如《遁》处小人道长、消君子之时，则辟“险”尚远，故上九虽“肥遁”而“无不利”；而《观》代表王道教化之盛时，六四“趣时”而近于九五，此则又“贵近”。如《否》之世，天地不交而万物不通，上下不交而其志不同，于此之世，君子用“藏”；《泰》之世，天地交而万物通，上下交而其志同，君子于此时则用“行”。又如《比》为“和合”之时、《复》为“阳长”之时，处“和合”、“阳长”之世，则当“好先”，于此之时，当趋进之，而不能滞于后；《乾》六爻皆阳，为“群雄聚集”之时，则要“尚谦”而“恶首”；《明夷》为“明入地中”，圣贤蒙难之时，则当“藏明于内”“务暗”方吉；《丰》为“阐弘微细，通夫隐滞”之时，故尚“光大”。

因此，卦有其时，爻有其位，时之与位，虽变化多端，但仍然有其适宜的法则。事物不论远、近、终、始，各有其时与位，适于其时与位则吉，违背其时与位则凶。有时“远”比“近”吉，有时则相反，“近”比“远”吉，各有其不同的特殊情况，因此，王弼于《周易略例·明卦适变通爻》中得出一结论：“故观变动者存乎应，察安危者存乎位，辩逆顺者存乎承乘，明出处者存乎外内。远近终始，各存其会。辟险尚远，趣时贵近……吉凶有时，不可犯也。动静有适，不可过也。犯时之忌，罪不

^①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第619页。

在大；失其所适，过不在深。动天下，灭君主，而不可危也。侮妻子，用颜色，而不可易也。故当其列贵贱之时，其位不可犯也。遇其忧悔吝之时，其介不可慢也。观爻思变，变斯尽矣。”^①事物之吉凶有其时，“时”不可犯；动之与静有其适宜的范围，此范围亦不可侵越。如果犯“时”而越分，则会有凶咎随之，而不论其罪过之深、大与否。因此，天下事物虽变化无常，但不论大事与小事，皆有其理，不可侵犯，大事方面，如“动天下”、“灭君主”，小事方面，如“侮妻子”、“用颜色”，皆有其当行之则，而不可变易。

社会历史发展的阶段中，有泰、有否，人于泰之盛世则可以“行”，于否闭隔之世，则可以“藏”，何时“行”、何时“藏”，一循《周易》卦爻变化之理。通过观《周易》卦爻吉凶变化之理，人们就可以穷尽天地万物和人类社会变化之理，而得一合适的行为准则。《周易》卦、爻不同，其辞之险与易也不同，人们通过其“辞”之险易，可以把握卦之吉凶。如卦有小、有大，有吉、有凶，其所谓“小”、“凶”，指的是社会趋于变乱、君子道消、阴长之时，所谓“大”、“吉”，指社会处于盛世，其道光明、阳长之时。通过这些法则，就能够指导人们的行动，就可以“观变动”、“察安危”、“辩逆顺”、“明出处”。

第三节 “情伪生变”、“穷困谋通”：历史发展之动力

一 情伪生变

《周易》是阐发变化之理的一部书，不仅卦与卦的不同表达变化之理，一卦中爻象与爻位的变化，也是对事物变化之理的表征。《略例·明爻通变》云：“夫爻者何也？言乎变者也。变者何也？情伪之所为也。”^②《周易》之卦、爻，就是用来表达变化之理的。变化为什么会产生？于此，王弼从人类社会的角度予以阐发，他认为“情伪”是产生变化的根本原因，“情”指人所具有的情感、欲望，“伪”指智慧巧诈，由“情伪”而有变化。王弼通过对“情伪”生变原因的探讨，得出现象与本质相分离的种种情况，这些情况，导致事物的千变万化。他说：“夫情伪之

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第604页。

②（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第597页。

动，非数之所求也。”^①“数”本指历数，引申之义为万事万物所具之本性，情欲与巧诈与事物之本质、本性相违背，由此就产生了复杂的各种现象。

《周易》明变化之道。对于变化产生的原因，王弼有一说明。其解《革·彖》说：“凡不合然后乃变生，变之所生，生于不合者也。故取不合之象以为革也。息者，生变之谓也。火欲上而泽欲下，水火相战，而后生变者也。二女同居，而有水火之性，近而不相得也。”^②他认为变化产生于“不合”，有如水火相敌，然后产生变化；虽关系很近，却彼此不相得，由此而生“变”。又其解《困》之上六爻辞说：“处困之极，行无通路，居无所安，困之至也。凡物，穷则思变，困则谋通，处至困之地，用谋之时也。”^③“穷”与“困”亦是生“变”的重要因素。

事物之“情伪”，导致各种各样的复杂现象，那么，该如何来判断事物的复杂多变的种种现象呢？王弼认为可以通过明《周易》的“爻变”之义来达到。其云：“故苟识其情，不忧乖远；苟明其趣，不烦强武。能说诸心，能研诸虑，睽而知其类，异而知其通。其唯明爻者乎！”^④对于变化莫测的情伪之状，巧历不能定其数，圣明、法制、度量皆不能为之典要、衡量，然通过明《周易》爻变之义，则可以“识其情”、“明其趣”、“说诸心”、“研诸虑”，从而可以不忧乖远，不烦强武，虽睽而能知其类，虽异而能知其通。王弼于《周易略例·明爻通变》引《周易·系辞》文并释之，其云：“是故范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而无体，一阴一阳而无穷。非天下之至变，其孰能与于此哉！是故卦以存时，爻以示变。”^⑤天地万物的发展有其阶段，此则谓“时”，每个阶段有不同的情况，此则谓“变”，当然，“时”与“时”的更替也可以谓之“变”。于此文中，“变”与“时”相对言，则“时”指发展阶段，“变”指这个发展阶段中的每一过程。王弼认为，《周易》卦、爻所承载之义理，可以揭示出天地万物发展的每个阶段及其每一过程所展示出来的复杂错综复杂的情况，卦、爻虽只通过简单的一阴一阳来把握事物的发展

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第597页。

② 同上书，第465页。

③ 同上书，第457页。

④ 同上书，第597页。

⑤ 同上书，第598页。

之理，但此一阴一阳却可以展示天地间最深远的道理。《周易略例·明爻通变》云：“合散屈伸，与体相乖。形躁好静，质柔爱刚。体与情反，质与愿违。”^①就一卦而言，卦体与爻义有时相合，有时又相反。如《乾》卦本质之义为“健”，其初九却“潜龙勿用”，卦义为伸、爻义却为屈；然初九虽勿用而潜屈，却遁世而无闷，情志又为伸，故屈中有伸，伸中有屈。或者其体虽合，志则不同，如《萃》卦本质之义为“聚集”，卦义贵相从，然其六三与九四皆失其位，虽上下相比，然为不正之相聚，转生患害，不若散其聚，六三往而与上六同其志，虽六三、上六两阴相从，略有“小吝”，但可得无咎。此则为合中有散，散中有合，变化皆无常。

又，于现象而言为躁动者，其本性却可能好安静；或者本性柔顺者，其愿望却可能非常刚强。如《归妹》九四爻，上处震体动之中，为“形躁”，爻辞却言“归妹愆期，迟归有时”，又为“好静”；《履》之六三，处兑体为质柔，然其爻辞所说“武人为于大君”，则又是“爱刚”。又《略例·明爻通变》云：“陵三军者或惧于朝廷之仪，暴威武者或困于酒色之娱。近不必比，远不必乖。同声相应，高下不必均也。同气相求，体质不必齐也。召云者龙，命吕者律。故二女相违而刚柔合体，隆墜永叹，远壑必盈。投戈散地，则六亲不能相保；同舟而济，则胡越何患乎异心。”^②所谓“陵三军”、“暴威武”，皆指体质刚猛者，他们可以“陵”于三军之上，可以驾馭“威武”之师，但却可能惧于朝廷之仪则、或困于酒色之娱。如《大畜》上艮下乾，乾至健而艮畜止之，此为“大畜”之义，卦唯六四、六五两阴，可以畜止初九、九二之阳，使之不敢进犯，故《大畜》初九言“有厉，利已”，九二言“舆说辐”，初九、九二虽刚健，却怯于六四、六五之柔弱。有时，两个事物虽近却可能不比，虽远却可能有应，有如《屯》卦之初九与六二虽相邻，六二守正，不比初九；又如《屯》卦六二与九五，虽远隔六三、六四，却彼此有应，虽隔“十年”之久，而最后却可“字”，结成婚配。

如果二爻同声相应，则不拘地位之高下；同气相求，则不论体质之相齐。有如《周易》一卦六爻之初与四、二与五、三与上，其爻位虽高低

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第597页。

② 同上。

不等，却可有应；爻之性阴阳刚柔不均，体质虽不同，却可以同气相求，有如云之从龙，律之调吕。王弼认为，阴阳异类方交感，有如《革》卦上兑下离，兑为少女、离为中女，两女虽俱是阴柔却相违，故卦名为《革》；而刚柔虽异却合体，如《咸》卦上兑下艮，兑为少女、艮为少男，故卦名为《咸》而交感。“隆墀永叹，远壑必盈”，以《周易》言之，卦之九五虽位处尊高，六二虽位处卑下，然九五与六二之相应，如同处隆高之墀而长叹，远方之沟壑必盈声充满而应之。诸侯自战，兵戈散地，虽至亲不能相保，有如《遁》之九四与初六有应，为至亲，然处《遁》阴长之时，九四“好遁”，处身于难外，初六虽与九四为至亲，却不能彼此相保；吴（胡）越相殊，当其同舟而欲济时，则虽彼此相恶，而其相济之心则同，如《渐》之九三与六四，虽上下阴阳异体，如同胡越，却异体和好，如处一舟。这些现象，其产生的原因在于“情伪”，由“情伪”而导致本质与现象相违背，形与体相反，质与愿相违。对此，王弼认为：“巧历不能定其数，圣明不能为之典要；法制所不能齐，度量所不能均也。为之乎岂在夫大哉！”^① 万事万物之“情伪”，变化万端，故光凭制定严厉的法制、度量，根本不能得其实。

王弼不重“情伪”，而强调因任万物之性。在《老子道德经注》中，他解“持而盈之”章（九章）说：“持，谓不失德也。既不失其德，又盈之，势必倾危。故不如其已者，谓乃更不如无德无功者也。”^② 王弼认为“持”，就是保持、不失之义，但既“持”之，则已经可以任万物之本性，可以不失其“德”，在此基础上，又“盈”之，则失万物之本性而生“情伪”，如此则势必倾危，有如“富贵而骄”，则“自遗其咎”。因此，不如“持”而无为，虽有德而不德其德，无虑德之名，则能恒顺万物之性。但顺任无为，并不意味着没有变化，在同一章解“功成身退，天之道”句时，王弼说：“四时更迭，功成则移。”^③ 四时更迭，即天之德，恒顺天之德而无所“持盈”，则自然功成则移，功成身不退，就有违天之德。又其解“载营魄抱一”章（十章）之“爱国治民，能无知乎”说：“任术以求成，运数以求匿者，智也。玄览无疵，犹绝圣也。治国无以智，犹弃智

① （魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第597页。

② （魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第21页。

③ 同上。

也。能无以智乎？则民不辟而国治之也。”^①所谓“任术”，就是任用法术、权术的意思，任用法术、权术以求成功，任运术数以探求别人的隐私，这属用“智”。王弼强调要“静观”、“玄览”，不强调用“智”，要排除一切主观之“情伪”、“邪饰”，去与万物之本性契合无违，如此则物全而性得，无有疵病，这就符合《道德经》“绝圣”的旨趣。治国时不强用“智”，就相当于“弃智”，不强用“智”，百姓就不会邪辟而国家就能得到很好的治理。

在解“天门开阖，能无雌乎”句时，王弼将这个观点进一步发挥，认为在看待天下、社会历史之治乱兴衰时，亦当绝去“情伪”，因而不为。其云：“天门，谓天下之所由从也。开阖，治乱之际也。或开或阖，经通于天下，故曰‘天门开阖’也。雌应而不倡，因而不为。言天门开阖能为雌乎？则物自宾而处自安矣。”^②所谓“天门”，王弼认为是天下事物之所生、所成的根本，“开阖”，则是社会历史的治乱兴衰之际。天下事物有生、有成，社会历史有兴、有衰，其有一定的程序、规则，此程序、规则通行于天下，这就是《道德经》所云‘天门开阖’之义。人知天下有兴、有衰，万物有开、有阖，就当“雌应”顺任，因之而不为。如此，天下事物皆能“雌应”而不“雄唱”，皆不为“主”而自为“宾”，则天下万物皆能自安。

二 穷困谋通

虽然王弼认为“情伪”生“变”，但他也不是对任何“变动”都持否定态度，他反对的是偏离事物本性、自然而主观人为生出之“情伪”。但是，对于去除“情伪之变”，复归事物之本然的“变动”，王弼则是认可的。在解释《革》卦时，他说：“夫民可与习常，难与适变；可与乐成，难与虑始。故革之为道，即日不孚，已日乃孚也。孚，然后乃得元亨，利贞，悔亡也。已日而不孚，革不当也。悔吝之所生，生乎变动者也。革而当，其悔乃亡也。”^③王弼首先讨论了社会变革的主体，在这个

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第23页。

② 同上。

③（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第464、465页。

问题上，王弼沿袭了中国古代法家等的传统，认为变革的主体是统治者中的一少部分人，广大民众不是变革的参与者，而只是变革的乐成者，广大民众不是政治生活的主体，民众的习性是“习常”，难与适变；可与乐成，难与虑始。故“变革”一定是一个较长时期的过程，变革之成效已经显见，才可能为百姓所认可，所谓“已”，就是完成的意思。如果变革已完成，而得不到百姓的信可，则表明此变革为“不当”，则可能会有“悔吝”生起，变革恰当，其“悔吝”乃亡。而变革是否能为百姓所信可，有如《革》卦之卦义，即“文明以悦”，变革所确立的礼仪制度显明、得当，且为百姓所欢迎，以这个标准来衡量，则可以应乎天而顺乎民心，才能够大亨以正。因此，王弼对于变革，在某种程度上是持肯定态度的，因为在社会急剧变动时期，通过变革，才能够适应时代和社会的进步，保守常态，则不能跟上时代变化的步骤，在变化的时代背景下也不可能有所作为。其解《革》初九“巩用黄牛之革”说：“在革之始，革道未成，固夫常中，未能应变者也。此可以守成，不可以有为也。”^①初九处革之初，属不肯变革者，为什么不肯变革？因为居《革》卦之最下，处革之初，革道尚未成功，变革之形势尚不明朗，初九因此固守常态。对此，王弼认为，初九只可以守成，而不可以有为，也不能够应变。当然，如果变革已成，得到百姓的认可，就不能再轻言革命。所以，变革之后，一定伴随着社会的稳定、重建。如同《周易》于《革》卦之后，紧接《鼎》卦一样。《鼎》卦之义为何？王弼说：“革去故而鼎取新。取新而当其人，易故而法制齐明。吉然后乃亨，故先元吉而后亨也。鼎者，成变之卦也。革既变矣，则制器立法以成之焉。变而无制，乱可待也；法制应时，然后乃吉。贤愚有别，尊卑有序，然后乃亨，故先元吉而后乃亨。”^②《革》卦之义在于“去故”，《鼎》卦之义在于“取新”。“取新”要恰当，通过变革过去不恰当的制度，而代之以新的、合适的制度，如此，则社会之法度整齐、明达。《鼎》卦处《革》卦之后，表明变革之后，社会需要重建，破除旧法后，要制器立法以成新的社会秩序。如果只破坏、只变革，而不随之以立制成新，则社会之动乱，指日可待；变革后所确立之法制，能适应时代和社会的需要，然后才可能为

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第465页。

② 同上书，第468、469页。

变革带来一个好的结果。所以，王弼解《鼎》之《象》“木上有火，鼎。君子以正位凝命”说：“凝者，严整之貌也。鼎者，取新成变者也，革去故而鼎成新。正位者，明尊卑之序也。凝命者，以成教命之严也。”^①在变革成功，去故成新之际，要有破、有立，立就是“成新”，“成新”就是要使新制度在社会中确立其尊严、威信，使之成为教化民众的重要工具。为此，对待新制度，要严肃、谨严，如此才能使之化成天下。另外，《鼎》作为以薪火烹饪之器物，有“取新”之义，也有“烹饪”、“调和”之义，烹饪则可以使物由“生”变而成“熟”，熟物适合于养人，故引而伸之，《鼎》又有养“贤”之义。革去故而鼎取新，人才是关键、圣贤不可失，圣贤获养，则统治者就可以自己无为，而天下化成。

因此，王弼对于《道德经》所说的四种统治方式所导致的四种社会历史形态，也有自己的解释。所谓“太上，下知有之。其次，亲而誉之。其次，畏之。其次，侮之”（十七章），王弼认为：“太上，谓大人也。大人在上，故曰‘太上’。大人在上，居无为之事，行不言之教，万物作焉则不为始，故下知有之而已。不能以无为居事，不言为教，立善行施，使下得亲而誉之也。不复能以恩仁令物，而赖威权也。不能以（法）正齐民，而以智治国，下知避之，其令不从，故曰‘侮之’也。”^②这里所说的“太上”，指的是有道之人居于统治地位，他能居无为之事，行不言之教，万物虽并作，“太上”无有主观妄为，故百姓只知道他的存在而已，这是一种理想的治理天下的方式；次一等的治理方式是，统治者不能以无为居事，不言为教，而是立善行施，使百姓得而亲之、誉之；再次一等的，则是不能以慈恩、仁义施下，而有赖于威势、权能压服百姓，使之听从；最下一等的，是不能以“正”齐民，而以“智”来治国，百姓知其不良意图，故避之而唯恐不及，对于统治者的各种政令也不服从，故百姓对于统治者，取“侮之”之态度。但是，王弼也认为，通过为“无为”，不良的政治可以得到更改，社会历史可以朝有道的理想境界迈进，其解“小国寡民”章（八十章）云：“国既小，民又寡，尚可使反古，况国大

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第469、470页。

②（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第40、41页。

民众乎！故举小国而言也。”^①所谓“古”，当指的是世界之初始、离道不远、社会风气尚古朴之时，“返”乃道之动，通过“返”，可以接近于道，王弼当然强调对道的复归，故要返古。小国、寡民，这样的情况下，尚可以返于古，更何况大国民众，则返古更易。

第四节 “动息则静，返归于道”：历史的终极目的

王弼的易学历史哲学，其主旨在于通过《周易》卦、爻来把握天地万物包括人类社会历史复杂多变的发展之理，从而息去“情伪”之动，使天地万物和人类社会历史皆复归到其本然应有的自然状态，也即是道。

一 功成无为，居正得吉

王弼解《革》之上六爻辞“君子豹变，小人革面。征凶，居贞吉”说：“居变之终，变道已成。君子处之，能成其文，小人乐成，则变面以顺上也。改命创制，变道已成，功成则事损，事损则无为，故居则得正而吉，征则躁扰而凶也。”^②通过改命创制，变革之道已成，君子处于此文明之制已成之时，损去其“情伪”，无为而任自然，使事物的各个方面都循其本性得到发展，虽有差异的存在，却更显文明之斑斓；小人虽不能如君子那样主动“无为”，但因其亦乐此变革之道已成之局面，也能“变面”以顺之。因此，在变革之道已成之后，君子无为而“事损”，任物之自然，这是一种最合适的对待事物的态度，于《周易》之理言，则是居正而可得吉；反之，如果于变革之道已成之后，仍然躁扰不休，意在征讨、有为，则为凶之道。

王弼的这一变革观，将《周易》与《老子》这两个理论体系进行了整合。《周易》强调对天地万物变化之理的把握，《老子》则强调天地万化之后有一根本性的主宰，此则为道，道是根本、是本体。王弼通过自己的理论努力，一方面为阐发天地万物生生不息之理的《周易》凸显其超越的形上之道，另一方面又为《老子》超越的形上之道嫁接了《周易》卦、爻变化所表征的丰富多彩的差异性，这就使得形下的差异性背后能显

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第190页。

②（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第467页。

现出不变的形上本体，同时，又使超越的形上本体因多样性的差异而展示出其丰富的内涵。如王弼解《复·彖》说：“复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也。语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。故动息地中，乃天地之心见。若其以有为心，则异类未获具存矣。”^① 王弼认为，《复》卦主要探讨“反（返）本”问题。天地万化，因“情伪”而生动，但其实以“静”为其本。此“静”是相对于“情伪”之动而言者，非谓绝对的安静、不动，顺本性而动者，亦皆可以谓之“静”、谓之复“本”。息去“情伪”之动，则天地万物皆复归于“静”。但是，“静”与“动”在某种情况下，并不是相对者，因为“情伪”之动只是妄行、妄动，只是一种虚妄之现象，而不是事物的本然，事物的本然才是根本，复归于此根本，才可谓之“静”，故“静”与“动”又非对待者，“静”为根本、为本然，“动”只是“静”的一种偏离，有如语息则默，但默非相对于语才存在，语只是默的一种破坏。所以，王弼认为，天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，但究其实而言，虽运化万变、雷动风行，其本然之性未为“情伪”所动，故虽动而“无动”，复此“无动”，则寂然至无，由此能达万物之本然。因此，要息去“情伪”之动，乃见天地万物之“心”，即天地万物之本然。如果以“情伪”之“动”或“有”为天地万物之本然，则其错综各异，不能获得一种根本性的存在。以此为指导，人们在行事当中，当“复”万事万物之本，归于“寂然大静”。王弼解《复·彖》说：“冬至，阴之复也；夏至，阳之复也。故为复，则至于寂然大静。先王则天地而行者也，动复则静，行复则止，事复则无事也。”^② 居上位之统治者，当法则天地之道而行，由“情伪”之动复于万物之本然，由此而得“静”，止于此“静”，则“无事”而天下治。所以，王弼解《屯》初九爻辞说：“夫息乱以静，守静以侯，安民在正，弘正在谦。屯难之世，阴求于阳，弱求于强，民思其主之时也。初处其首而又下焉，爻备斯义，宜其得民也。”^③ 认为《屯》之初九，就很懂得

① （魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第336—337页。

② 同上书，第337页。

③ 同上书，第234—235页。

“复”归于“静”的道理。因为《屯》之义，为“刚柔始交而难生”，于危险之中来行动，前有险难，只有尚谦、守静、安民，才能息乱。《屯》卦二阳而四阴，九五处坎险之中而“屯其膏”，初九于屯难之世阴求于阳、弱求于强、民思其主之时，居得其正，处下尚谦，为众阴所归，故可以“建侯”而得民。

二 于“有物之极”必明其“所由之宗”

（一）得意忘象

王弼的易学哲学强调“动”必息而“静”，从而返归于“道”，这是希望找到天地万物和人类社会错综复杂的变化之后的根本，他强调得此根本，就可以驾驭这种变化。故在方法论上，他更为强调要越过“情伪”之“动”去把握事物的本然之“静”。在易学哲学史上，王弼所提出的“得意在忘象”的著名观点，虽然讨论的是卦爻象、卦爻辞与其所表达的义理之间的关系，但实则也是其“动”必息而“静”、返归于“道”这一指导思想的一个体现。在《周易略例·明象》中，王弼说：“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。”^①他首先肯定，《周易》之卦、爻象可以表达天地万物之理，卦爻辞可以明确卦爻象之意。故卦爻辞的功能在于阐明卦爻象之义，卦爻象的功能在于表达天地万物之理，天地万物之理通过《周易》之卦爻象展示自己，而《周易》卦爻象所表达的意思也只能通过《周易》卦爻辞来作一说明。因为卦爻辞是表达卦爻象之义的，故可以通过探究卦爻辞之理来明卦爻象之义，卦爻象是表达天地万物之理的，故可以通过分析卦爻象之义，来读懂天地万物之理。因此，卦爻象、卦爻辞与其所表达的义理之间的关系，就是“意以象尽，象以言著”。

但是，王弼又认为，言、象与意，乃层层递进的关系，意为“根本”，“根本”不容有二，复归于“根本”，才可以称得上是返归于道。《周易》卦爻辞与卦爻象，只是表达此“根本”的工具，还不是“根本”自身，真正复归到“根本”，不但要弃去“情伪”之动，甚至还要将把握“情伪”之动的《周易》卦爻辞与卦爻象弃去，方为真正的复归。王弼

^①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第609页。

说：“故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则言者象之蹄也，象者意之筌也。是故存言者，非得象者也。存象者，非得意者也。”^①王弼于此强调了一个“忘”字，“忘”是“复”的关键，不“忘”则无以“复”，“复”则必须“忘”。《周易》卦爻辞、卦爻象只是表达“根本”之意的工具，如捕兔之蹄，捕鱼之筌，工具只是达到目的的手段，而不等于就是目的自身，如果只停留在工具这一层面，则与目的之间还有一隔，因此，也就可以说“存言”非“得象”，“存象”非“得意”。要得“根本”之意，必须“忘象”、“忘言”。王弼说：“象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也。言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也。重画以尽情，而画可忘也。”^②《周易》卦爻象的存在，在于它要表达天地万物和人类社会的“根本”之意，它只是表达此“根本”之意的工具，而不是此“根本”之意本身，如果仅停留在“存象”的层面，则其所存之象乃非其意之象；同理，卦爻辞是要表达卦爻象之义者，如果仅停留在“存言”的层面，则所存之言乃非其象之言。只有通过“忘象”、“忘言”，才能复返于道，得天地万物之本然，故“得意在忘象”，“得象在忘言”。

因此，王弼解《易》，特重取义说，而排斥取象。他认为，义之与象，义为第一位，象由义而生。其《周易注·乾文言》云：“夫易者象也。象之所生，生于义也。有斯义然后明之以其物。故以龙叙乾，以马明坤，随其事而取象焉。”^③《周易》离不开卦、爻之象，然卦、爻之象事实由“义”而有，因宇宙天地间有此大道理，此大道理通过不同的事物来“明”，即表现自己。因此，《周易》以“龙”之物象来代表乾健之义，以“马”之物象来代表坤顺之义，因宇宙天地间有健、顺之理，则《周易》以一些恰当的物象来表征之。但是，正如《周易略例·明象》所云：“是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第609页。

② 同上。

③（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第215页。

乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。纵复或值，而义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。”^① 因为宇宙天地间所本有的如健、顺之义，在在皆是，无论哪一类的事物中，都存有此理。既然这样，那么，无论哪一类事物，皆可用来表示乾健、坤顺之理，何必一定要用“龙”“马”之物象来表征呢？王弼由此反对汉易象数学的解《易》方法，认为《周易》之卦、爻与辞，只要其“义”属健、顺，则不必其卦、爻辞一定要有“龙”、“马”之字词，其他的物象、其他语辞照样可以用来表示健、顺之义，汉易象数的失足处在于，一定要“案文”来“责卦”，由此，造成了许多穿凿附会，结果互体、卦变、五行等伪说滋漫，这离《周易》的本义越来越远，一失其原，虽理论精巧，但于义无所取，这都是由存象忘意所造成的。只有忘象以求其意，才能真正发现《周易》的本义和宇宙天地间的道理。

（二）释大衍义

对于“得意忘象”，王弼在“释大衍义”时，也表达了类似的看法。他提出：“演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数之以成，斯易之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有。故常于有物之极而必明其所由之宗也。”^② 《系辞》中保留有“大衍”之筮法，对此筮法的演变程序，王弼有一个理解，他认为，筮法所用蓍草五十根，是天地之数的代表，但此天地之数虽有五十数，却只用四十九，余其一而不用。为什么要余其一不用？此不用之一，又将起何作用？王弼认为，此不用之一特别重要，它即相当于《易》之所谓“太极”，此一不能被看作是与其他四十九数相同性质的数，因为其他四十九数，是因此一的存在才能发挥其作用、才能存在。仅就数而言，四十九即为“数之极”，数是有，而此不用之一并不是“有”这个层面的存在，此一乃是其自身、就是本体，也就是“无”，也即无任何“情伪”之造作的宇宙天地的本然状态。当然，此“无”不能以其自身来“明”，通过“有”可以明“无”之无造作，但“无”与

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第609页。

② 同上书，第547、548页。

“有”又不是同一个层次的存在，通过“有”而明“无”，在《周易》中，就是通过言、象以得意，既然“得意”要“忘象”，那么，明“无”之后也要弃“有”，就是显而易见的道理。故人们要常于“有物之极”，而必明其“所由之宗”。王弼在理解“大衍之数”时，深刻阐发了其“以无为本”、“无不可以无明，必因于有”的玄学观。

对形上本体的认识，除注《易》外，王弼在其《道德经注》中，也表达了相类似的观点。他解“道冲而用之章”（《四章》）说：“夫执一家之量者，不能全家；执一国之量者，不能成国；穷力举重，不能为用。故人虽知万物治也，治而不以二仪之道，则不能赡也。”^①因为一家、一国之量皆为有限之存在，如果只拘泥于有限，即便是穷尽其全部之力，亦不能全事物自身所具之用。所以，人们虽然希望自己能治理万物，使万事皆井井有条，但如果不能法天地二仪自然之道而行，则不能达到周全、完善的治理。只有法道之“冲”而用之，虚心以待物，方能“不盈”，用之而不竭穷；如果用满、实、有限之心量，则不能尽万物之性，亦不能与道相合。所以，只有“虚无”，才能为“象帝”之先，这只有“得意忘象”者才能及此境界。“得意忘象”即是超越于形下之上者，无法以言、辞与象来对之进行界定。故王弼于“谷神不死章”（六章）说：“谷神，谷中央无（谷）（者）也。无形无影，无逆无违，处卑不动，守静不衰，（谷）物以之成而不见其形，此至物也。处卑（而）守静不可得而名，故谓之玄牝。门，玄牝之所由也。本其所由，与太极同体，故谓之‘天地之根’也。欲言存邪，则不见其形；欲言亡邪，万物以之生。故绵绵若存也。无物不成（用）而不劳也，故曰用而不勤也。”^②王弼于此首先解释何谓“谷神”？他认为“谷神”，是指山谷中央那块虚空无物之处，因其无形无影，无逆无违，处卑不动，守静不衰，山谷才因之而得以成山谷之形。因此，相较于山谷之形而言，山谷中央虚空无物的“谷神”，才是至关重要的“至物”。“谷神”相较于山谷之显，处于不显之中，卑而守静，虚空无物，不可得而名，但山谷却因此而有形、有名、成其功用，故又可以称“谷神”为“玄牝之门”。“玄”有深黑不见、幽暗难识之义，牝为雌性之代称，万物生育下一代，皆由雌性来最终完成之，“谷神”就有如天地

① （魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第10、11页。

② 同上书，第16—17页。

生育万物的“玄牝之门”。王弼认为，如果还要追问“玄牝”之所由来，则它即是天地之本根，本根之上再无源头，本根即是由其本性自然所为而成，因此，“谷神”即是“玄牝之门”，它与《易》之“太极”同体，即是“天地之根”。对此“谷神”无法形容，说它存在，它又超形越象，不见其形；说它不存在，天地万物却因之而生，故只能说它“绵绵若存”，“绵绵”即不断绝、生生又永恒之义，“若存”即不是像形下万物那样采取有形、有像之存在方式，而是无形无影，视之不见、听之不闻、搏之不得，但天地万物皆由之而成其用。“谷神”生成万物，却不辛劳，只不过顺物之自然，故又“用之不勤”。

圣人治世，将循社会历史之规律而行。此规律的一个重要内容，就是“无为”、“归一”、“知止”，能以此治世，则世将与道相合，成一理想之社会。王弼解《临》卦六五爻辞说：“处于尊位，履得其中，能纳刚以礼，用建其正，不忌刚长而能任之，委物以能而不犯焉，则聪明者竭其视听，知力者尽其谋能，不为而成，不行而至矣。大君之宜，如此而已。”^①六五爻处五之尊位，履得其中，能纳九二阳刚之爻，不忌其刚长而能任之、委之以重任，这样的一种态度，使得天下之聪明者能竭其视听；有智力者，能尽其谋能，六五之君就可以不为而成，不行而至。历史上有作为的“大君”，皆如此行事，从而能“静”而合道。

第五节 “无私于物”、“振弱兴衰”、“宣弘大化”： 历史主体的品格与责任

一 无私于物

对于居上位之统治者所应具备之素质，王弼于《周易注》中，多有论说。他认为，居上位者首要的一个素质，当“无私”。其解《比》卦之九五爻辞说：“为比之主，而有应在二，显比者也。比而显之，则所亲者狭矣。夫无私于物，唯贤是与，则去之与来皆无失也。”^②“比”有亲辅之义，但如果是群阴结党而为比，则为凶邪之道。《比》卦之九五与六二有应，不仅与六二亲比，而且还显而明之，则其所亲之范围狭隘。居上位

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第313页。

② 同上书，第262页。

者，当无私于物，唯贤是与，则无论其亲比与否，皆可无失。又其解《同人》卦上九爻之《象》说：“凡处同人而不泰焉，则必用师矣。不能大通，则各私其党而求利焉。楚人亡弓，不能亡楚；爱国愈甚，益为它灾，是以同人不弘。刚健之爻，皆至用师也。”^①上九于“同人”之时，处最外端，不获同志，虽无悔吝而“志未得”，至于用师征讨，不能大通天下人之志，只能私结其党而营利。王弼举“楚人亡弓”^②的典故来说明之，认为楚王之识狭隘，只知有楚，不能充其心量至于天下，由此而带来灾难^③。所以，王弼认为，“同人”如果不能广泛，只以刚强希冀得志于天下，则至于用师、动武，如此，反而得灾。

二 振弱兴衰，宣弘大化

居上位者不仅当无私，还当高尚其志，以为民之楷模。王弼解《观》卦之九五爻辞说：“居于尊位，为观之主，宣弘大化，光于四表，观之极者也。上之化下，犹风之靡草，故观民之俗，以察己之道。百姓有罪，在予一人，君子风著，己乃无咎。上为化主，将欲自观，乃观民也。”^④《观》卦之义，强调不以刑罚、制度来治理天下，而是以“观”之教化来感化百姓，达到天下治理的目的。《观》卦九五居于尊位，为教化之主，自己承担有“宣弘大化”之责，故亦当具有“光于四表”之德，才可以充当教化之主。九五居上，有德而化民，则民之从化，如风行于草之上，风至之处，草必随而从之。居上位者欲自知其德，亦可通过观民之俗而知，民俗淳厚，则己治政有道；民风不淳、百姓有罪，在己之德有亏。九五居上为教化天下之主，欲自观其德，可以通过观民之风俗而得。《观》之上九爻，亦是天下民众所取法的重要对象。王弼说：“观我生，自观其道者也；观其生，为民所观者也。不在于位，最处上极，高尚其志，为天下所观者也。处天下所观之地，可不慎乎？故君子德见，乃得

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第286页。

② 楼宇烈先生校释：“事见《说苑》：‘楚共王出猎，而遗其弓，左右请求之，共王曰：止，楚人遗弓，楚人得之，又何求焉？仲尼闻之曰：惜乎其不大，亦曰人遗弓，人得之而已，何必楚也。’”见《王弼集校释》，中华书局1980年版，第289页。

③ 如《左传》哀公六年吴伐陈，楚救陈而楚昭王死于城父。

④（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第317页。

无咎。”^① 上九乃为民所观者，必须充分展示其德，才能为天下人所“观”。上九虽不在位，然它于一卦中所处最高，德行最劭，其志高尚，故能为天下人所观。处天下所观之所，必充分展示其德，乃得无咎。“观”是展示其教化，教化有形、有象，君子因象而可以明时与世之状况，有如王弼解《贲》之《彖》说：“观天之文，则时变可知也；观人之文，则化成可为也。”^② 自然界四时更迭，成天之“文”，观天之“文”，可以知四时之变；人类社会的各种差异性，亦成人之“文”，观人之“文”，则教化可成，因为能有的放矢，化俗成文。

居上位者还当利人、利物，惠民、信民。王弼解《颐》卦之上九说：“以阳处上，而履四阴，阴不能独为主，必宗于阳也。故莫不由之以得其养，故曰‘由颐’。为众阴之主，不可渎也，故厉乃吉。有似家人悔厉之义，贵而无位，是以厉也；高而有民，是以吉也。为养之主，物莫之违，故‘利涉大川’也。”^③ “颐”有养之义，上九爻以阳处上，下履四阴，阴与阳相比，阳主而阴从，故下之四阴不能为主，必宗于上九之阳，皆由上九之阳而得其养。上九既然为众阴之主，当厉而严，如此，方能阴莫之违，而能贯彻“颐”养之义。又其解《益》卦之六三爻辞说：“以阴居阳，求益者也，故曰‘益之’。益不外来，己自为之，物所不与，故在谦则戮，救凶则免。以阴居阳，处下卦之上，壮之甚也，用救衰危，物所恃也，故用凶事，乃得无咎也。若能益不为私，志在救难，壮不至亢，不失中行，以此告公，国主所任也。用圭之礼，备此道矣。故曰‘有孚，中行，告公用圭’也，公者，臣之极也。凡事足以施天下，则称王；次天下之大者，则称公。六三之才，不足以告王，足以告公，而得用圭也，故曰‘中行告公用圭’也。”^④ 何谓“益”？损居上者之利益，以饶益居下之民，民得欢悦，此则为“益”。《益》之六三以阴居阳，处下卦震之上，壮盛之甚，如果用之以救衰危，可以成为他物、他人之恃，可得无咎，因其“益”不为己私，而是志在救难，虽壮而不至于“亢”，由此则不失其“中行”之美，以此而可以有“公”之位，为国主所信任。“公”为臣之

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第317页。

② 同上书，第326页。

③ 同上书，第353、354页。

④（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第429页。

极品，六三何得有“公”之位，因其所为。王之所以称“王”，因其所任之事，足以平天下，则可以称“王”；次一等，则可以有“公”之位。《益》之六三，其才与德不足以称“王”，但足以告“公”而得用圭。又其解《益》之九五爻辞说：“得位履尊，为益之主者也。为益之大，莫大于信，为惠之大，莫大于心。因民所利而利之焉，惠而不费，惠心者也。信以惠心，尽物之愿，固不待问而元吉。”^①九五得位履尊，为《益》卦之主爻，处巽体，巽顺而震动，动而顺，这表明九五能因民所利而利之，因此惠民，虽惠而不“费”，能得民之心，为民所信，“益”之大，莫大于信，“惠”之大，莫大于心。故九五为惠民之心而得信者，能尽民之所愿，其得元吉，当属自然。

对于君子在社会上之进与退、出与处，王弼强调了“时”与“位”的重要性。如其解《丰》之上六说：“处于明动尚大之时，而深自幽隐以高其行，大道既济而犹不见，隐不为贤，更为反道，凶其宜也。三年，丰道之成，治道未济，隐犹可也；既济而隐，是以治为乱者也。”^②《丰》卦之上六，其进退未能合于道。《丰》上震下离，震有“动”之义，离有“明”之象，故“丰”为明动尚大之时，上六于社会开明、适于有为之时，却深自幽隐，离群索居，以高尚其行，大道既济，却不能积极应世而有所作为，相反，却隐居起来，不能有所贡献于社会，其所作所为不仅不能称为贤明，反而是取凶之道。如果社会之治道未成，尚处于乱世，为避乱而隐，这还可以说得过去；社会处于既济之盛世，却离世而隐，这就是以治世为乱世，属不能认清社会之形势者，其行为获凶，就不是偶然的。又如《剥》卦之六三：“与上为应，群阴剥阳，我独协焉；虽处于剥，可以无咎。”^③“剥”为阴剥阳、阴长阳消之际，卦唯一阳，为群阴所剥。群阴中，独六三一爻与上九相应，同情于阳，故虽处“剥”之世，仍然可以无咎。

王弼还强调了君子于危难之时所应承担的责任与义务。君子于难世，当积极济世以利人，此则符合《易》之阴阳相济之义。王弼认为，阴阳若能相济，虽处大过之世，亦可以济衰而拯弱。其解《大过》九二爻辞

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第430页。

② 同上书，第494页。

③（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第333页。

说：“稊者，杨之秀也。以阳处阴，能过其本，而救其弱者也。上无其应，心无特吝，处过以此，无衰不济也。故能令枯杨更生稊，老夫更得少妻。拯弱兴衰，莫盛斯爻，故无不利也。老过则枯，少过则稚。以老分少，则稚者长；以稚分老，则枯者荣；过以相与之谓也。大过至衰，而已至壮，以至壮辅至衰，应斯义也。”^① 九二以阳爻处阴位，与上之九五无应，故心不系于一而无特吝，能广大其心量，超越其本份，而拯救弱小。故能令枯杨而更生“稊”，老夫更得其少妻。王弼认为，“大过”本为至衰之世，而九二乃至衰之世中的至壮者，其能以己之“至壮”辅世之“至衰”，以此心量和态度行事，则无衰不济而无不利。“老”太过则枯，“少”太过则稚，如果能以“老”分“少”，以“稚”分“老”，使阴阳相济，则可以形成稚者长而枯者荣的有利局面，拯弱兴衰之义，于《大过》九二爻义中充分显示出来。九二能以己之阳济世之阴，故可以拯衰济弱，得大利益。而《大过》之九三爻辞：“居大过之时，处下体之极，不能救危拯弱，以隆其栋，而以阳处阳，自守所居，又应于上，系心在一，宜其淹弱而凶衰也。”^② 九三处《大过》卦下体之极，以阳处阳，恩惠不施下，自守其位，与上六有应，心系于上六一处，心量狭隘，故不能于“大过”之世，救危拯弱，故淹弱而凶。《大过》卦之上六：“处大过之极，过之甚也。涉难过甚，故至于灭顶，凶。志在救时，故不可咎也。”^③ 上六处“大过”之极，有灭顶之灾。然其志在救“大过”衰难之时，因合于大义，故虽凶而无咎者。

《周易》中，《蹇》卦亦是遭“难”之义。王弼认为《蹇》卦：“爻皆当位，各履其正，居难履正，正邦之道也。正道未否，难由正济，故‘贞吉’也。遇难失正，吉可得乎？”^④ 《蹇》卦上坎下艮，有危难过于山之高，则其危难大，故“蹇”有“难”之义。然《蹇》之二、三、四、五爻，皆阴爻处阴位、阳爻处阳位，各皆当位，各履其正。居“蹇难”之时，能各履其正，此则为正邦国之道。危难虽高过于山，然欲平治危难，舍弃正道，

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第358页。

② 同上。

③ 同上书，第359页。

④（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第411页。

何可得济？故居正方可获吉，遇难失正，则吉不可得。《蹇》之初六爻：“处难之始，居止之初，独见前识，睹险而止，以待其时，知矣哉！故往则遇蹇，来则得誉。”^① 初六能预见未来之坎险，早有所备，止而不进，以待其时，属有先见之明者，为有智慧之人。《蹇》之六二：“处难之时，履当其位，居不失中，以应于五。不以五在难中，私身远害，执心不回，志匡王室者，故曰‘王臣蹇蹇，匪躬之故’。履中行义，以存其上，处蹇以此，未见其尤也。”^② 六二以阴处阴，居得其位，行不失中，与九五有应，虽见九五正处险难之中，却奋不顾身，不私身以远害，而是行其所当宜，执心牺牲，以匡世道之正，虽有险难，但以此处险，必得无尤。

又如《泰》卦之九三：“三处天地之际，将复其所处，则上守其尊，下守其卑。是故无往而不复也，无平而不陂也。处天地之将闭，平路之将陂，时将大变，世将大革，而居不失其正，动不失其应，艰而能贞，不失其义，故‘无咎’也。”^③ 《泰》卦上坤而下乾，乾本居上，坤本居下，因天地升降，乾天本上而居下，坤地本下而居上，成地天泰义。然九三处天地相交换之际，将恢复其常处，即乾天在上、坤地在下，如此则上守其尊、下守其卑，天地不交而将否，九三处天地之将闭，平路之将陂，时将大变、世将大革之时，所居之三位为阳位，阳爻处阳位则不失其正，又与上六有应，动而不失其应，虽时世艰难，九三仍然能居正有应，故可无咎。于此，王弼亦感叹社会历史的发展有如自然界一样，皆无往而不复、无平而不陂，故君子行事，贵在守正。其解《困》之《象》说：“泽无水，则水在泽下；水在泽下，困之象也。处困而屈其志者，小人也。君子固穷，道可忘乎！”^④ 虽处困穷，仍然要坚守正道，不能屈志而违道。

天地有反复，人类社会的历史亦然，故要认清形势，顺应历史之潮流，方可保无咎。王弼解《复》卦之六三爻辞说：“频，频蹙之貌也。处下体之终，虽愈于上六之迷，已失复远矣，是以蹙也。蹙而求复，未至于迷，故虽危无咎也。复道宜速，蹙而乃复，义虽无咎，它来难保。”^⑤ 六三处《复》卦下体之上，阴爻处于阳位，为不得位，于当复

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第411页。

② 同上书，第411—412页。

③（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第277页。

④（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第454页。

⑤ 同上书，第337—338页。

之时，不能及时复于正道，故有“频蹙”之貌，但因其于困难重重之时，能“蹙”而求复于正道，故虽危而无咎。而《复》卦之上六：“最处复后，是迷者也。以迷求复，故曰‘迷复’也。用之行师，难用有克也，终必大败。用之于国，则反乎君道也。大败乃复，量斯势也，虽复十年修之，犹未能征也。”^①大家都复而顺应正道，上六独处于后，不能看清形势之发展，故可以称之为“迷”。不能辨清何为正道，虽欲复亦找不到正确方向，如以此行师，则必有大败；以此治国，必致颠覆，“迷复”所造成的危害甚大，虽历经多年，尚难以弥补。又如《升》卦，下巽上坤，巽风有升、长之义，六四爻“处升之际，下升而进，可纳而不可距也。距下之进，攘来自专，则殃咎至焉。若能不距而纳，顺物之情，以通庶志，则得吉而无咎矣。岐山之会^②，顺事之情，无不纳也。”^③六四处下卦巽风之上，巽有升、上义，对于下卦之巽升，六四可纳而不可拒，通过顺应其升之志，则可以通物之情，可获吉而无咎。有如历史上周先祖古公亶父，为避戎狄而自迁于岐山，四方之民感其德，均离开自己的故土而来相从，于此之时，民可纳而不可拒，拒则失民之情，纳则悦民之心，故于此时，顺应而不违，则可以通庶民之志。

王弼还表达了一种深切的忧患意识。他解《既济》之《彖》说：“柔得中，则小者亨也；柔不得中，则小者未亨；小者未亨，虽刚得正，则为未既济也。故既济之要，在柔得中也。以既济为安者，道极无进，终唯有乱，故曰‘初吉，终乱’。终乱不为自乱，由止故乱，故曰‘终止则乱’也。”^④王弼认为，“既济”的意思就是所有的事物皆得济，小者也能不遗漏。所以，判断是否“既济”的一个标准，就是看小者是否得亨。《既

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第338页。

② 楼宇烈先生释：“‘岐山之会’，旧注及孔颖达疏都以为指周文王岐山之会，然稽之古籍，均无此事之记载。疑此为指周古公亶父迁于岐山，而四方之民均来相从之故事。《史记·周本纪》：‘古公父复修后稷、公刘之业，积德行义，国人皆戴之。薰育、戎狄攻之，欲得财物，予之；已复攻，欲得地与民，民皆怒欲战。古公曰：‘有民立君，将以利之，今戎狄所为攻战，以吾地与民。民之在我，与其在彼何异？民欲以我故战，杀人父子而君之，予不忍为。’乃与私属遂去豳，度漆沮，踰梁山，止于岐下。豳人举国扶老携弱，尽复归古公于岐下。及他旁国，闻古公仁，亦多归之。于是，古公乃贬戎狄之俗，而营筑城廓、室屋而邑别居之，作五官有司。民皆歌乐之，颂其德。’见《王弼集校释》，中华书局1980年版，第453页。

③（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第451页。

④ 同上书，第526页。

济》卦六二阴柔得中、得正，此则表示小者为亨；如果柔不得中，小者未亨，卦虽有阳刚得正，也不能说有“既济”之义。但是，“既济”之后，如果以“既济”为可以安处，不思进取，不能进一步进德修业，最终会有祸乱。祸乱之产生，原因在于不能居安思危，在既济之后，终止不进，由此导致祸乱。所以，王弼强调要存而不忘亡，既济不忘未济。对于人在社会历史中的作为，王弼也有所肯定。他解《既济》卦九三爻辞说：“处既济之时，居文明之终，履得其位，是居衰末而能济者。高宗伐鬼方，三年乃克者也。君子处之，故能兴也，小人居之，遂丧邦也。”^①《既济》上坎下离，离为文明之象，九三处离之终，为文明之终。文明将要终结，社会将要衰退，然君子处之，尤可能济之而振兴之。爻辞所说“高宗伐鬼方”，“三年乃克”，正表示君子处衰末之世，修德进业，故能兴衰世而济之。如果小人居衰末之世，则定有丧邦之灾。君子之所以居衰末之世而能成其治，因其能“安不忘危”、“持不忘亡”，有如王弼解《道德经》六十四章所云：“以其安不忘危，持之不忘亡，谋之无功之势，故曰‘易’也。”^②如果君子能于安时不忘危，持时不忘亡，则扭转社会之颓败，是有可能的，此则谓“易”。

三 守母以存子，崇本以举末

王弼的玄学思想体系重视对以“无”为本的本体论理论的建构，历史的创造是以形上之无为前提和基础的，如果肯定形上之无作为其本体，那么，王弼亦不反对历史的创造活动。因为毕竟形上的本体之无总得有一个载体。王弼说：

守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作。^③

守母可以存子，崇本不碍举其末，通过“守母”与“崇本”，可以做到使事物形名俱有而不生奸邪，大美与天相配而浮华不起。王弼强调

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（下），中华书局1980年版，第527页。

②（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第165页。

③ 同上书，第95页。

“守母”与“崇本”，但这个理论背后还有另一层深意，即只有通过“守母”、“崇本”才可能更好地“存子”、“举末”。也就是说，“存子”、“举末”亦是王弼非常重视的方面。王弼说：

凡物之所以存，乃反其形，功之所以克，乃反其名。夫存者不以存为存，以其不忘亡也；安者不以安为安，以其不忘危也。故保其存者亡，不忘亡者存；安其位者危，不忘危者安。善力举秋毫，善听闻雷霆，此道之与形反也。安者实安，而曰非安之所安；存者实存，而曰非存之所存；侯王实尊，而曰非尊之所为；天地实大，而曰非大之所能；圣功实存，而曰绝圣之所立；仁德实著，而曰弃仁之所存。故使见形而不及道者，莫不忿其言焉。夫欲定物之本者，则虽近而必自远以证其始；欲明物之所由者，则虽显而必自幽以叙其本。^①

王弼认为，物的存在和它的形态相反；功的成就和它的名称相反。存在者不以其当前的存在为念，并时刻不忘记灭亡，才能保持它的存在；安全者也不以目前的安全为念，并时刻不忘记危险，才能保持它的安全。因此，只注重保持目前的存在，而不去考虑将来者，必然灭亡；而时刻不忘记灭亡，积极为此而准备者，反而能够存在下来。安于其所处的位置者将会有危险，而时刻不忘记危险，努力去改善此状况者，反而能够长久保持安全。就好比力气最大的人也一定能举起很轻的秋毫，听觉最灵的人也一定能听到震响的雷霆，但举秋毫和闻雷霆只是外在表面的行为，力气大和听觉灵敏才是无形的道，所以说道与形是相反的。安全者实实在在处于安全之中，但却说其不安于所安才能真正的安全；存在者实实在在处于存在之中，但却说其不安于所存才能真正的存在；侯王实实在在处于尊贵的位置，但却说其不以所尊为尊才能真正的保持尊贵；天地实实在在处于大的状态，但这种大只是表面的形态，其所以能大在于无为。伟大的功绩是实实在在的存在，但却说这是因为不以圣功为伟大才使之能够得到确立；仁德是有形有名的实际存在，但却说要舍弃此表面的现象，才可以真正的存仁德。王弼认为，如果不能理解上述道理，就是只看到表面现象而不懂得探求大道的人。但是，要想探讨万物之本源者，虽然万物离你很近，你仍

①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第197页。

须从万物之始这种很远的地方来开始你的探讨。要想明白事物所遵循的道，虽然事物本身很明显，但也必须从玄远、幽深处以求得其所本之道。王弼肯定形下之有的价值，但认为只有保有对形上之道的自然无为，才能从根本上解决形下之有的合理性问题。

有几个例子，可以说明这个问题。

夫城高则冲生，利兴则求深。苟存无欲，则虽尝而不窃；私欲苟行，则巧利愈昏。故“绝巧弃利”，代以寡欲，“盗贼无有”，未足美也。夫圣智，才之杰也；仁义，行之大者也；巧利，用之善也。本苟不存而用此三美，害犹如之，况术之有利斯以忽素朴乎！故古人有叹曰：甚矣何物之难悟也！既知不圣为不圣，未知圣之不圣也；既知不仁为不仁，未知仁之为不仁也；故绝圣而后圣功全，弃仁而后仁德厚。夫恶强，非欲不强也，为强则失强也；绝仁，非欲不仁也，为仁则伪成也。有其治而乃乱，保其安而乃危。后其身而身先，身先非先身之所能也；外其身而身存，身存非存身之所为也。功不可取，美不可用，故必取其为功之母而已矣。篇云：“既知其子”，而必“复守其母”，寻斯理也，何往而不畅哉！^①

这就是说，正因城墙很高，为了攻城，才产生了冲车；一件事，如果有厚利，则求之也深切。如果无心、无欲，虽然奖励偷盗也不会有人去窃取；而如果私欲横行的话，则巧利越多而人民越昏。因此，“绝巧弃利”，代之以寡欲，“盗贼无有”，这还不能称之为大美。圣贤之智慧，这是一种杰出的才能；仁义制度，这是行动之大纲领；巧利，这是事物所用之美善者。如果根本得不到保存，而仅用此三种美好的道德与行为，还会导致如前所述的祸害，更何况只追求利益而忽略素朴之性呢！知道不圣就是不圣，却不知道圣亦可以为不圣；知道不仁就是不仁，却不知道仁亦可以为不仁；因此，绝圣之名而后圣之功才能全面，弃仁而后仁德才能归厚。之所以说讨厌强盛，并不是真不想强盛，而是因为主观人为地去追求强盛，则会失去强盛；之所以说弃绝仁爱，并不是真不想得到仁爱，而是因为主观人为地去追求仁爱，则会导致虚伪的

^①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第199页。

假仁爱。保有其治，这正是导致衰乱的原因，保有其安，这正是危殆的原因。把自身放在最后自身反而占先；把自身置之度外，生命反而得到保全，不能人为地去争取功名，圣智、功名、仁义等美名都不可用，所以一定要达到圣智、功名、仁义之根源，这样才能及于道母：“既知其子”，必须“复守其母”。

王弼看到了圣智、仁义制度和巧利之利益人的方面，但认为这种利益在某种情况下会走向其反面，因此，不能强调圣智、仁义制度和巧利。他也承认，不强调强盛，并不意味着反对强盛，恰恰相反，不强调强盛，才能达到真正的强盛。在人们都严格区分善恶的情况下，王弼清醒地认识到，善恶之分本身就是恶之源，而且善与恶并不是截然分开的，善有向恶转化的可能性，善之中就隐藏有恶。也就是说，王弼对于现实的一切其实并不是否认其价值，他之所以强调自然无为，强调向道的复归，是为了更好地肯定现实的价值。如果从这个角度来看，则王弼对于具体历史的价值并不是完全否定和排斥。

形下之有是以形上之无为本的，也就是说，只有在形上之无的前提下，形下之有才可能充分发挥作用。经验世界的完满，就在于其以无为本。因形上之无的存在，经验的世界才可能各适其性，而不失其本身所具有的价值。故王弼认为，天下的事物，皆以“有”作为它们存在的方式，“有”之所始，以无为本，如果想全事物之“有”，必须要返回到“无”。

天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必返于无。^①

全事物之“有”亦是王弼的重要目的，只不过他认为要更好地做到这一点，就必须返回道之“无”。所以，王弼还是肯定历史性的价值，只不过他认为要站在本体的高度，才可能真正使历史性的价值得到落实。王弼不是不重视历史性，他是通过对本体一般的强调，来切实达成其现实的历史性的价值。王弼强调一般概念，不是为了否定历史，恰恰相反，他的目的和落脚点刚好是要肯定现实、历史的价值。

^①（魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局1980年版，第110页。

一般认为，王弼以无为本的抽象本体，消解了具体历史存在的确定性，反而将这种确定性赋予给一种抽象的本体。这种抽象的本体是无，缺乏具体内容和历史感。但是我们通过具体分析，发现在王弼玄远的玄学抽象思辨的背后，包含了其对现实的强烈关怀以及对理想社会的憧憬，于其中就有某种可以称得上深刻的历史哲学思想。

第四章 图书易学与历史哲学

——以陈抟、邵雍为中心

第一节 陈抟的易学历史哲学思想

陈抟是晚唐五代至北宋初期的著名道教学者。一般认为，宋以后易学中的图书易学一派，与他有着极深的渊源关系。

陈抟历唐末至五代之频繁战乱，可以说是生逢乱世。史志记载陈抟“负经济之才”。^①《邵氏闻见录》卷七节录陈抟之《隐武当山诗》云：“他时南面去，记得此山名！”^②其自负故如此。《宋史·艺文志》易类有陈抟《易龙图》一卷，今所存唯《龙图序》阐发了其宇宙观，其以数的演变对宇宙世界之形成历史所作的探讨，有较丰富的历史哲学思想。

一 陈抟的“易龙图”与宇宙自然演变之历史

探讨宇宙演化的历史规律和过程，这本身即是对宇宙演化的历史过程作哲学的思考和概括，可视为历史哲学的一项重要内容。关于陈抟对此问题的思考，《宋文鉴》卷八十五保留有《龙图序》一文，元代张理《易象图说·内篇》卷上亦载，此文表达了陈抟对宇宙自然演化历史的看法。《龙图序》全文如下：

希夷陈先生《龙图序》曰：且夫龙马始负图，出于羲皇之代，在太古之先也。今存已合之位尚疑之，况更陈其未合之数邪？然则何以知之？答曰：于夫子三陈九卦之义探其旨，所以知之也。况夫天之

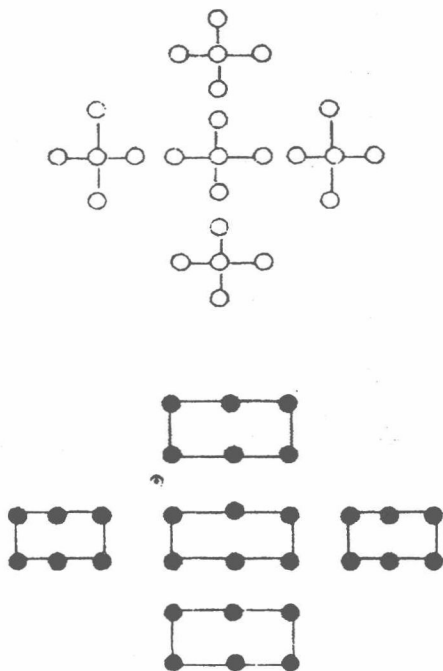
①（元）赵道一著：《历世真仙体道通鉴》，《道藏》（文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年出版，下同），第5册，第368页。

②（宋）邵伯温著：《邵氏闻见录》卷7，中华书局1983年版，第69页。

垂象，的如贯珠，少有差则不成次序矣。故自一至于盈万，皆累然如系之于缕也。且若龙图便合，则圣人不得见其象，所以天意先未合而形其象，圣人观象而明其用。是龙图者，天散而示之，伏羲合而用之，仲尼默而形之。始龙图之未合也，惟五十五数，上二十五，天数也，中贯三、五、九，外包之十五，尽天三、天五、天九，并十、五之位，后形一、六无位，又显二、十、四之为用也。兹所谓天垂象矣。下三十，地数也，亦分五位，皆明五之用也。十分而为六，形地之象焉。六分而成四象，地六不配。在上则一不配，形二、十、四，在下则六不用，亦形二、十、四，后既合也。天一居上为道之宗，地六居下为器之本，三千地二、地四为之用（本注：参，一、三、五天数合九，《乾》元用九也。两，二、四地数合六，《坤》元用六也）。三若在阳则避孤阴，在阴则避寡阳（本注：成八卦者，三位也。上则一、三、五为三位，二、四无中正不能成卦，为孤阴。下则六、八、十为三位，七、九无中正不能成卦，为寡阳。三皆不处，若避之也）。大矣哉，龙图之变，歧分万途。今略述其梗概焉。^①

龙图，也称龙马所负之图。陈抟认为它出现于太古之先、伏羲所处的那个时代。龙图历未合之数、已合之位和龙马所负之图三个阶段，要对此进行了解，应该通过孔子《系辞》中“三陈九卦”之义来详其旨。天象是天之运行的表征，有其特定的法则，可以说是环环相扣，有一丝的差失，都不能成天地的秩序。所以从天地之初最简单的“一”开始，到天地形成后复杂的万事万物，都有特定的运行规律贯穿于其中。陈抟的龙图易，便是对此规律的探索。陈抟认为，龙马所负之图，天散而示，圣人（此圣人当指伏羲、孔子）观天之象而明其用。在龙图未合之时，只有五十五数，上二十五为白圈，代表天数，下三十为黑圈，代表地数。天数二十五是如何排列的呢？陈抟认为，“中贯三、五、九，外包之十五，尽天三、天五、天九，并十、五之位”，二十五之天数，五个一组，分成上、中、下、左、右五组，五五即二十有五，这种排列体现了什么思想，有什么规律呢？从上下看，五个数一组，组成三组，从左右看，亦是如此，此即为“天三”；所谓“天五”，指的是每一组天数，其数为五；“天九”

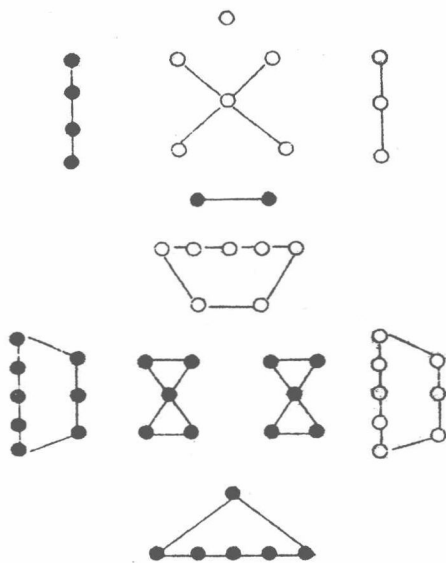
^①（元）张理：《易象图说·内篇》卷上，《道藏》第3册，第223—224页。



陈抟“龙图易”《天地未合之数图》

则指的是天数的排列中，中间有一“十”字纵横，其数分别为九；“外包之十五”，指的是从整体上看，五个一组，三组无论是从上下来看，还是从左右来看，其数皆为十五。地数三十，亦分五组，每组共六数。天地之数各以五相分，以明“五”在天地之数变化中之功用。三十之地数，五分之而为六，表征地之形象。这就是天地未合之数。

天地已合之位，是指天地之数有了交配。具体如何交配呢？有一个原则，“在上则一不配，形二十四”，“在下则六不用，亦形二十四”。“在上”指的是天数，“在下”指的是地数。天地之数交配之时，天数有一个“一”不参与地数的交配，地数中有一个“六”，不参与天数的交配。即天数中取一个“一”，地数中取一个“六”，作为基数在后面的变化中不动，亦不用。故言“后形一、六无位”。“又显二十四之为用也”，指天数二十有五，其一作为基数不用，只用其二十四。地数三十，其中一个地六不配，亦只用其中的二十四。天数与地数合后，成象如下：上一、右三、中五，为参天。其中，上一组去四余一，右一组去二余三，中一组五数不



陈抟“龙图易”《天地已合之位图》

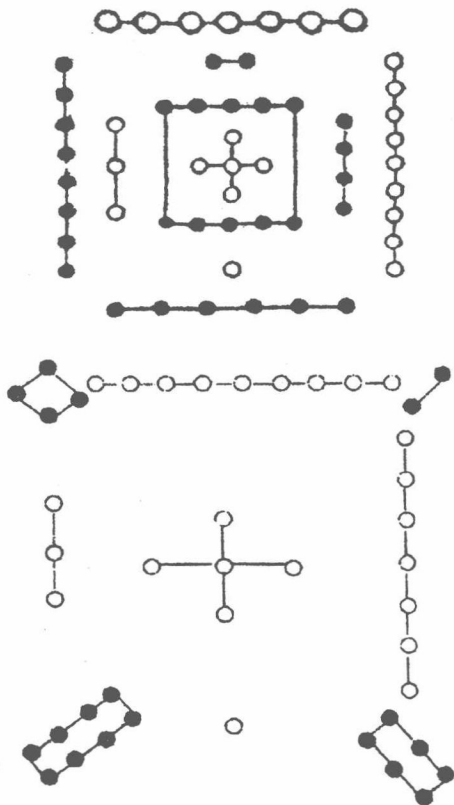
动，成“上一、右三、中五”之象。下二、左四，为两地，由其中下一组去三余二，左一组去一余四，成“下二、左四”两地之象。已合之后的天数共十五，即五行之生数。天数中其余之十数合于地数，地数中间六数一组，以一数合于上为七，以二数合于左为八，以三数合于右为九，下一组地六不动，则成七、八、九、六之数，此为金、木、水、火之成数。所谓“六分而成四象”，即此之谓也。这即是天地之数相配合的“天地已合之序”。天地之数既合之后，天一居上为道之宗。一为阳之始，二为阴之始，刚柔由此而始定。陈抟自注认为，天数已合之图中，其上天数中之一白圆圈，代表《易》之一阳爻，其下地数中之二黑圆圈，代表《易》之一阴爻；其中天数之五，代表四象和五行，具体为，左上一白圈，代表太阳，为火之象，右上一白圈代表少阴，为金之象，左下一白圈代表少阳，为木之象，右下一白圈代表太阴，为水之象，土为冲气，居中以运四方。所谓“冲气”，老子《道德经》曾云“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和”（四十二章）。五行中之土，亦阴亦阳，为阴阳之冲气。天数已合之图中，中五右旁三个白圈相连，为天地人三才之象，同时也是《易》卦之所以为三画之象的表征；中五左旁

四个黑圈，为春、夏、秋、冬四时之象，同时也是《易》之蓍之所以揲四的依据。天数已合之图，其一、二、三、四，实际上是《易》的卦爻和揲数的一个根据。一、二、三、四为《易》卦爻和揲数之体，地数已合之位中，七、八、九、六为《易》卦爻和揲数之用。上体而下用，上象而下形，象动形静，体立而用行，由此，天地造化生生不穷，不可胜既矣。

第三变为“龙马所负之图”。即天象一、二、三、四、五之图与地象六、七、八、九、十之图进行排列组合。其原则为：“天一居上为道之宗，地六居下为器之本，三干地二、地四为之用（本注：参，一、三、五天数合九，《乾》元用九也。两，二、四地数合六，《坤》元用六也）。三若在阳则避孤阴，在阴则避寡阳（本注：成八卦者，三位也。上则一、三、五为三位，二、四无中正不能成卦，为孤阴。下则六、八、十为三位，七、九无中正不能成卦，为寡阳。三皆不处，若避之也）。"^①在天象之图中，一、三、五为阳数三位，二、四为阴数，居天象之图中，为不中不正，一、三、五之阳数三位不能与二、四阴数组组合，二、四阴数为天象之图中之孤阴。在地象图中，六、八、十为阴数三位，而七与九为阳数，不中不正，六、八、十阴数三位不与七、九阳数组组合，乃地象图中之寡阳。因此，一、三、五为三位，不与二、四相配，六、八、十为三位，不与七、九相配。张理认为，“一、二、三、四，天之象，象变于上；六、七、八、九，地之形，形成于下。上下相重，而为五行，则左右、前后、生成之位是也；上下相交，而为八卦，则四正、四隅、九宫之位是也。”^②按张理的理解，证之以宋末元初道士雷思齐所亲见之希夷之《龙图易》，“龙图”第三变，可以得出两种基本的图式：一种是关于五行生成的图式，此图，刘牧、朱震称之为洛书，而朱熹、蔡元定称之为河图，张理称为“天地生成之数”图。另一种是九宫图，刘牧、朱震、郝大通等称之为河图，而朱熹、蔡元定称之为洛书，张理称之为“洛书纵横十五之象”图。龙图三变之后，应该可以形成多种多样的图式。我们在这里所要进一步考察的问题，就是陈抟的“龙图易”在探讨道教宇宙历史观方面有什么重大的意义。我们知道，道教是“多源并起”的一个宗教。在发展过程中，新道派层出不穷，各有自己信奉

①（元）张理：《易象图说·内篇》卷上，《道藏》第3册，第223页。

② 同上书，第224页。



陈抟“龙图易”《龙马所负之图》

的经典与神祀，故其在理论上有一个特点，即“杂而多端”。自东汉中后期道教教团创建以来，道教的经书和流派层出不穷，从隋唐至宋元明，这种情况一直是延续着的。不同的经书和不同的道教流派，在宇宙历史演化过程这个问题上观点差异较大。比如《云笈七签》卷二《太上老君开天经》，讲道教的宇宙创世说，认为由道至洪元，至混元，至太初、太始、太素，再至上古，至九宫，至中古等一直演化下来而成世间万物。而道教《太平经》对此的说法是，“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。”^① 其与《云笈七签》的说法有所不同。而与《云笈七签》的编成约略同时的张伯端，

① 张继禹主编：《中华道藏》第七册，华夏出版社2004年版，第462、463页。

在其所著《悟真篇》中讲“道自虚无生一气，更从一气产阴阳；阴阳再合生三体，三体重生万物张。”这与《太上老君开天经》的说法也有所不同。我们发现，从魏伯阳的《周易参同契》始，道教引《易》理来建构其理论体系趋势就已形成。而儒、释、道三教自一开始，虽然彼此有所拒斥，但理论上的交融互摄一刻也没有停止过。陈抟等道教学者精于《易》理，并援《易》理来建构其道教的理论体系，这在当时是一个较为普遍的现象。我们从五代时道教学者、真一子彭晓注《周易参同契》中也可以得到证明。彭晓与陈抟基本为同一时代的人，陈抟所处时代较之彭晓可能略晚一些。彭晓建立自己道教内丹学的一个重要举措，就是借《易》的符号与思维确立起道教的宇宙观。其在《周易参同契分章通真义》中提出：

太易、太初之前，虽含虚至妙，则未见兆萌，太始、太素、太极之际，因有混成，乃混沌也。中有真一之精，为天地之始，为万物之母。一气既形，二仪斯析，然后有乾坤焉，有阴阳焉，有三才五行焉，有万物众名焉。故配乾坤为天地之纪纲，运阴阳为造化之橐籥。是以乾坤立而阴阳行乎其中矣，魏公谓修丹与天地造化同途，因托易象而论之，莫不首采天地真一混沌之气而为根基，继取乾坤精粹潜运之踪而为法象，循坎离否泰之数而立刑德，盗阴阳变化之机而成冬夏。阴生午后，阳发子初，动则起于阳九，静则循于阴六，乃修丹之大旨也。^①

彭晓的这段话，首先提出了从太易、太初、太始、太素到太极，再从太极到阴阳、三才、五行、万物众名的宇宙演化过程；其次提出了道教修持是法天地造化之理而进行，天地造化之理以易理来表征，故修丹亦可托易象而论之；其三，易中乾坤精粹潜运之法象，坎离否泰之数，阳九阴六之说，实则蕴涵有道教修丹之大旨。彭晓在论述道教具体的丹道修炼之前，先论从太易、太初、太始、太素到太极，从太极再到阴阳、三才、五行、万物众名这么一个宇宙的演化过程，认为“修丹与天地造化同途”。循着这么一种思路，彭晓构建了一个道教的宇宙发生论。他认为，天地万物生成以前，宇宙有太易、太初、太始、太素、太极五个演化阶段。其中，太易、太初为含虚至妙、未见兆萌的阶段，太始、太素、太极为混成

^①（五代）彭晓：《周易参同契分章通真义》，《道藏》第20册，第133页。

中有真一之精的阶段，此真一之精，亦称之为天地真一混沌之气，为天地之始、万物之母。从太极再到阴阳、三才、五行、万物众名，均是此天地真一混沌之气的演化。此一气既形之后，化为阴阳二仪，生天地人三才、成金木水火土五行。由此，大化潜运，万物生生而众名立。道教的修丹与天地造化遵循同一原理，既然天地真一之精为天地之始、万物之母，人也是秉此天地真一之精而生的，故道教内丹修炼首采此天地真一之精为修丹之根基，根基立定之后，法象天地阴阳之运，盗天地阴阳变化之机，修成还丹。因《易》乃表征天地阴阳造化之理的，故托《易》象来阐明丹道修持之要，如配人之乾首坤腹为修炼之鼎器，循日月坎离否泰之数，为修丹的火候，法天地阴阳运行之度数，循人体阴阳气血之动静，表之以阳九、阴六，午后、子初，来进行修炼。联系陈抟与彭晓两人所处的时代，考察他们包括和他们同时代的道教钟、吕金丹派的著作如《钟吕传道集》、《灵宝毕法》等的共同学术特点，可以看出，“托易象以论还丹”、确立道教的宇宙观是当时道教界建构道教内丹学体系的一个重要举措。

当然，彭晓和钟、吕可能更多地倚重于借《易》的符号和思想体系来论内丹。陈抟则另辟蹊径，以易数导出易图，以易图的形式来论世界的形成和道教的修炼思想。这种形式在当时的道教学者中，也不是仅只陈抟才采用，署名清虚洞天华阳真人施肩吾希圣撰、三仙门弟子天下都闲客李竦全美所编《西山群仙会真记》卷一有《识法》一篇，其中引道书——《太上隐书》曰：“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。一三五七九，五行之阳数；二四六八十，五行之阴数。大道分而为二气，二气裂而为五行，大而为天地，明而为日月，灵而为人，莫不禀二气而生五行，运五行而贯三才也。”^① 施肩吾为唐人，“唐宪宗元和十五年（公元820年）登进士第”^② 其盛年比陈抟生年要早约六七十年。此书引刘海蟾语，刘海蟾与陈抟弟子种放、张无梦结方外友，故此书的编成当与陈抟同时而略晚。北宋曾慥所编《道枢》也曾摘录此书。此书引《太上隐书》，结合“天地之数”论大道演化、生成世界的过程，提出大道分而为阴阳二气，对应天地阴阳之数，阴阳二气又进一步裂而为五行，其中一三五七九为五行之阳数；二四六八十为五行之阴数，则天地之数内涵阴阳

① （唐、五代）施肩吾撰、李竦全美：《西山群仙会真记》卷一，《道藏》第4册，第422页。

② （元）赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷四五，《道藏》第5册，第359页。

和五行。天地、日月和人都是禀阴阳二气和五行而生，运二气、五行可以贯通天、地、人三才。人法阴阳五行之理而归于自然，就可以合道。其将《周易·系辞》中的“天地之数”纳入到大道生二气，二气生五行，二气、五行生天地人三才的道教宇宙生成论的模式中去，并分天地之数为阴阳五行之数，以明养生之方。因此，在陈抟以前或和陈抟同时期的道教经书中，用《周易·系辞》中“天地之数”之演化来摹拟宇宙世界之形成过程的探讨已经有很多。

陈抟“龙图易”在道教史上的价值，在于将易学中有关天地之数、五行、九宫、八卦等概念综合在一起，形成了一种全新的道教宇宙演化的理论体系，这是非常有意义的。陈抟的“龙图易”，将上述这些概念纳入到一个天地生成的过程中来，对天地生成的过程进行理论的概括。在这个理论概括的过程中，这些概念的使用使得天地的生成成为了一个有序的逻辑过程。天地之数首先是天数与地数，它们代表了天地未合之前的一种宇宙的存在状态，即天数在上为阳，地数在下为阴，天地未合之数，是对天地未合前的一种理论化形式的说明和描述。我们可以设想，如果因天地交合而生万物的话，那么，在天地交合之前，逻辑地存在一个天地未合的状态。对于这个状态，陈抟的“龙图易”则以天地之数中天数与地数的区分来表达。而论及天地交合之时，则可以运用天地之数本身的相互作用来对之进行说明。天地之数的相互作用，又极容易地引出五行的概念。而在中国古代哲学中，五行是构成世界的基本要素，五行与八卦的结合表明了世界的丰富多彩性。陈抟的“龙图易”将易学中有关天地之数、五行、八卦、九宫的概念结合到一个理论的体系中来，以说明天地未生前、到天地已生后、再到世界万物的形成过程这么一个重大的理论问题，数字变化的规律性和精确性也使得这种对世界的看法更具有理论的价值，反映出道教的一种独特的宇宙演化历史观。

陈抟“龙图易”所表现出来的对道教“个别”与“一般”关系问题的讨论，对于道教宇宙演化历史而言，也有着重要的价值。陈抟的《龙图序》认为，“是龙图者，天散而示之，伏羲合而用之，仲尼默而形之。”“且若龙图便合，则圣人不得见其象，所以天意先未合而形其象，圣人观象而明其用。”^①“龙图”是天的意志的表现，天示“龙图”未合之数，

^①（元）张理：《易象图说·内篇》卷上，《道藏》第3册，第223页。

已合之位，圣人观其象而明其用。而“天之垂象，的如贯珠，少有差则不成次序矣。故自一至于盈万，皆累然如系之于缕也”^①。天之垂象虽然是天意的体现，是天道的象征，但天之垂象又有其严密的生成秩序和规律，从最简单的“一”到复杂的“盈万”，皆有理念对其变化进行规范。在预先作了这个说明之后，陈抟《龙图序》再示之以“龙图三变”，于是有了天地之数、五行生成之数、九宫之数、八卦之位。在道教宇宙演化史上，“个别”与共性的“道”的关系是其所要着力解决的问题。一方面，“个别”如果不能有效地与共性的“道”建立起合理的关系，在充当“道”教化世人的方式方法上就显得底气不足，其在道教中存在的合法性就会受到质疑，只有当“个别”被有效地纳入到共性的“道”之中，它才能获得自己在本体论上的更深层次的存在根基；另一方面，共性的道，其外延至大至广，非如此，不足以表明其普适性和遍在性。但在道教看来，道还有其对万物主宰性的属性，要体现出道对万物的主宰性，就应该在道与万物之间建立起联系。在建立这种联系的过程中，道也需要从形上向形下进行过渡，道必须既具备形上属性，也必须同时具备形下属性，形上与形下应该在道中得到贯通。由“个别”可以通向道的存在，无数的“个别”被引进到外延至大、至广的、共性的道中来，这在道教的“道”的概念使用中，便产生出一个奇异的现象：即“道”这个概念，其外延至大、至广，而其内涵又无限丰富。共性的道因其与“个别”相结合，使自己的内涵不再空洞，道的内涵得到了丰富，它也就不再仅仅是一种形而上的存在，而是能够深入到万事万物中去，即体即用，圆融无碍。因此，道教的宇宙演化，既是一个历史的展开过程，同时，这个过程也不是杂乱无章的，而是有其内在的精确规律可循，如此，则宇宙自然之演化成一个有规律的历史发展过程，于其中便使历史过程的丰富性、个别性与一般性、普遍性结合起来。

陈抟虽然不是从历史本身，而是从一般的抽象原则和模式出发来描绘宇宙历史的过程，但由于他力求从一般整体的观点来把握宇宙演化的历史，这实际上是希望通过对历史本质问题的探讨来试图揭示其奥秘。陈抟探讨了普遍性，并以普遍性来统领个别性，其宇宙演化历史，既强调了普遍性，又给历史性留有了余地。就宇宙天道演化的历史而言，陈抟建立起

① （元）张理：《易象图说·内篇》卷上，《道藏》第3册，第223页。

普遍的天道演化的历史并在此基础上进行了哲学层面的思考,其“易龙图”不仅强调了变化,还力图探讨这种变化中是否有内在之规律。他认为,宇宙演化中有数的规定性,在阴阳之数的相互作用下,宇宙演化得以实现;宇宙的演化过程其各个阶段不是出于偶然,而是彼此之间存在一种内在的联系,数的变化体现了宇宙自然演化的规律,于其中即蕴涵有一般的普遍规律。因此,由《龙图序》可见陈抟关于宇宙自然演化的最一般历史过程,而且这是颇具特色的一种自然主义的历史发展观。

二 “龙图易”与陈抟社会历史观的关系

关于陈抟的生平和社会历史观,在一些史、传当中有所体现。陈抟之生平,正史见载于《宋史·隐逸传》。宋人的一些笔记,如邵伯温的《邵氏闻见录》、魏泰的《东轩笔录》、陆游的《老学庵笔记》等,也都有关于陈抟事迹的记载。道教的仙传史话,如元赵道一《历世真仙体道通鉴》和张栻《太华希夷志》等,也有关于陈抟的专门传记。据元脱脱等撰《宋史·隐逸传》,我们可以大致了解到有关陈抟生平的一些基本情况。陈抟,字图南,自号“扶摇子”,宋太宗赐其号为希夷先生。亳州真源人(一说为普州崇龛人^①)。生年不详,仙逝于宋太宗端拱二年(公元989年)。陈抟少时,读经史百家之言,颇以诗名于世。后唐长兴(公元930年前后)中,举进士不第,遇孙君仿、鹿皮处士,往武当山九室岩隐居,服气辟谷历二十余年。此后,移居华山云台观,又栖止少华石室中。周世宗显德三年(公元956年)被召至阙。宋太平兴国元年(公元976年)后,两次朝觐宋太宗。端拱二年(公元989年),化形于华山莲花峰下、张超谷中。陈抟的著述,《宋史·艺文志》易类有陈抟《易龙图》一卷,《宋文鉴》卷八十五保留有《龙图序》一文。陈抟的其他著述有《指玄

^① 南宋王象之《舆地胜纪》说:“传记皆以为先生亳州人,或曰华人。然案祥符旧《图经》,陈抟普州崇龛人。既长,辞父母去学道,或居亳为亳人,或居洛中为洛中人,或居华山为华州人。此说最为有理。祥符去国初甚近。李宗谔撰定《图经》。宗谔,博物君子也,必得其实。”(《舆地胜纪》卷158,文海出版社1971年版,下册第794页)《仙鉴》则认为此地可能为陈抟后来的隐居之所。现代学者有关陈抟里籍讨论的文章主要有:胡绍曦《陈抟里籍考》,载于《四川文物》1986年第3期;安岳县《文史资料选辑》第3期,1986年6月印行;李远国《陈抟籍贯小考》,《中国史研究》1984年第2期;羊化荣《关于陈抟的籍贯》,《世界宗教研究》1988年第2期,等等。

篇》八十一章，言导养及还丹之事。当时，宰相王溥还著书八十一章以笺注其旨要。又有《三峰寓言》及《高阳集》、《钓潭集》，另有诗六百余首。《历世真仙体道通鉴》谓陈抟住武当山九室岩凡二十余年，“撰《指玄篇》八十一章，《入室还丹诗》五十首，又作《钓潭集》万余字，皆罗缕道妙，包括至真”^①。不及《宋史》所提的《龙图易》、《三峰寓言》及《高阳集》，仅就论还丹的诗，其数量也只有五十首，可能因为这只是陈抟在武当山九室岩隐居时所作，《龙图易》、《三峰寓言》及《高阳集》等书及诗亦有可能为陈抟后来居华山时所作。《通鉴》又说：“先生经、史浩博，尤精易学。”^②郑樵《通志·艺文略》著录陈抟著《赤松子八诫录》一卷，《指玄篇》一卷，《九室指玄篇》一卷，《人伦风鉴》一卷。元张栻《太华希夷志》认为，“先生没后，有弟子曾孙武尊师，因文正范公指教，得《入室还丹诗》于京师凝真院，得《三峰寓言》于太华李宁处士，得《指玄篇》于赤城张无梦，得《钓潭集》于张中庸进士，共三百余篇。”^③《三峰寓言》及《高阳集》、《钓潭集》今已佚，《指玄篇》仅有一些残篇保留在俞琰的《周易参同契发挥》、《易外别传》等道书之中。另据宋释志磐《佛祖统纪》卷四三所言，陈抟得麻衣道者《正易心法》四十二章，为之注释；南宋曾慥所辑《道枢》，亦收有陈抟之《观空篇》；另陈垣先生之《道家金石略》还收有署名陈抟所撰的《广慈禅院修瑞像记》、《太一宫记》等；而《道藏》所收署名陈抟著《阴真君还丹歌注》，则可能出于伪托。

陈抟社会历史观的内容，首先他认为，历史是进步的，历史之盛世可以通过人为之努力得以重现，而且其内容亦较之过去而有更新。唐、宋儒者一般推崇三代尧舜之治，认为尧舜之治是理想社会所应效法的蓝图，甚至认为，三代之后，历史是不断退步的过程，后世不再可能恢复到三代时的盛世水平。对此，陈抟并不这么认为，当宋太宗问他：“尧舜之为天下，今可至否？”陈抟回答说：“土阶三尺，茅茨不剪，其迹似不可及。然能以清静为治，即今之尧舜也。”^④对于三代尧舜之治，陈抟认为其土

①（元）赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷四七，《道藏》第5册，第368页。

② 同上书，第369页。

③（元）张栻：《太华希夷志》卷上引，《道藏》第5册，第741页。

④（元）赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷四七，《道藏》第5册，第369页。

阶三尺、茅茨不剪之迹，后世不再可能去效法之，因后世之物质水平已远远超过三代尧舜时期；而在治理天下国家的水平上，后世则可以与尧舜等齐，如果宋太宗能以“清静”为治，即可以成为当今之世的尧舜。而当宋太宗问陈抟“济世安民”之方时，陈抟“索纸笔书之四字：‘远近轻重’。帝不谕其意，先生解之曰：‘远者，远招贤士；近者，近去佞臣；轻者，轻赋万民；重者，重赏三军。’”^① 远招贤士、近去佞臣，轻赋万民、重赏三军，仅只“远近轻重”四字，便将济世安民的宏略勾勒出来了。在答北宋宰相宋琪问神仙黄白之事时，陈抟更是显示出其高超的政治见识。他认为宋朝君臣上下协心同德，兴化致治，是其当务之急，也是时势所然。神仙黄白之事，吐纳养生之理，乃至白日冲天，于治国、安民无用，亦无益于世。陈抟以“益世”作为衡量政治好坏和士大夫修养的一个重要标准，故认为士大夫所谓“勤行修炼”，无出于君臣同心，治世于太平，此论宋琪与太宗均称善。此前，陈抟亦劝周世宗作为四海之主当以“致治”为念，不能太留意于黄白之事。致治也就是安邦定国，黄白之事乃道教之法术。相对于系民众之安危的安邦治国的大事而言，个人修行解脱的神仙黄白之事则为小事。作为一国之君，应该重大事而不要时间和精力浪费在小事当中去，这才是合格的君主。

因为人在社会历史发展中具有重要作用，故历史人物的行为如果不能合于社会历史价值的要求，则可能使社会历史发展之方向发生逆转，社会不是朝着理想的价值目标前进，而是与之背道而驰。陈抟的社会历史观的另一方面内容，就认为社会历史发展当中亦有不尽如人意之处，统治者追名逐利，不以民生为念，社会历史一片混乱。我们认为，陈抟有着极高明的政见，但自己却淡泊政治，走上修道之路，究其原因，大概有三个方面的因素：一方面是统治者追逐私利，造成当时社会政治环境险恶。有一首诗，颇能反映出陈抟对当时政治生活的看法和态度，“十年踪迹走红尘，回首青山入梦频。紫陌纵荣争及睡，朱门虽贵不如贫。愁闻剑戟扶危主，闷听笙歌聒醉人。携取旧书归旧隐，野花啼鸟一般春。”^② 在红尘中虽然入世十余年，但现实的政治生活，只不过是“剑戟扶危主”，“笙歌聒醉人”，实在不能令人满意，故而陈抟发出“紫陌纵荣争及睡，朱门虽贵不如贫”

① （元）张栻：《太华希夷志》卷上，《道藏》第5册，第738页。

② （元）赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷四七，《道藏》第5册，第369页。

的感叹,愿意“携取旧书归旧隐”,归隐青山,欣赏野花,听取鸟啼,来感受春光的美好。对于历史上的风云人物,陈抟认为他们非真有济世利民之心,“闲想张良,闷思范蠡,说甚曹操,休言刘备,两三个君子,只争些小闲气”^①。故陈抟力求要超出此险恶红尘的束缚,追求一种永恒的价值。他说:“吾向所学,足以记姓名耳,吾将弃此游太山之颠,长松之下,与安期、黄石论出世法,合不死药,安能与世俗辈汨没出生死轮回间哉?”^②追求功利的政治,在陈抟看来,虽足以名留史册,但尚不合于其济世利民的理想,与其如此,不如像安期生、黄石公那样,修出世法而超出轮回,这可以看作是陈抟看破红尘,慨然入道的一个重要原因。

另一方面,北宋建立后,天下初步安定,群雄逐鹿的政治局面宣告结束,天下生民以致治为念,故陈抟于此时他主动选择了韬光养晦的修道生活。《历世真仙体道通鉴》引陈抟辞宋太宗皇帝归山之诗云:“草泽吾皇诏,图南抟姓陈。三峰十载客,四海一闲人。世态从来薄,诗情处处真。乞全麋鹿性,何处不称臣。”^③陈抟于此向太宗皇帝传达了自己无意于政治,向宋帝称臣,并甘作一闲人的心志。在谢太宗手诏并赐茶药时,陈抟称:“臣明时闲客,唐室书生,尧道昌而容许由,汉世盛而善存四皓。嘉遁之士,何代无之?再念臣形如槁木,心如死灰,不晓仁义浅深,安知礼义之去就?败荷作服,脱簪为冠,体有青毛,足无草履,倘临轩陛,貽笑圣明。原回天听,得隐此山,圣世优贤,不添前古。数行丹诏,徒烦彩凤衔去,一片野心,已被白云留住。获饮旧溪之水,饱聆松下之风,咏味日月之清,笑傲霞云之表,遂性所乐,得意何言。精神超于物外,肌体浮于云烟。虽潜至道之根芽,尽陶圣域之水土,敢祈睿眷,俯顺愚衷。谨此以闻。”^④陈抟在进见宋太宗后,其隐居之心更日益坚决,原因之一也在于他对政治的有意远离。作为一个负经济之才的人物,陈抟当然知道皇权政治最忌讳的是什么,故他一再向统治者表明自己的修道决心,认为自己生逢明君统治的时代,甘作嘉遁之士,精神超于物外,遂性所乐,一再韬光养晦。

① (元)张栻:《太华希夷志》卷上引,《道藏》第5册,第738页。

② (元)赵道一:《历世真仙体道通鉴》卷四七,《道藏》第5册,第369页。

③ 同上。

④ 同上。

第三个方面因素，则可能与陈抟的宇宙历史观有紧密之联系。陈抟《龙图序》中所论“龙图三变”，既反映了宇宙自然的演化历史，但其中更重要的内容却是如何逆宇宙自然演化之程序而返回到先天的状态。对于道，陈抟并不仅仅作形而上的理解，道“物无不备”，是普适的、遍在的，又具众妙之功用，能“一神变千神”、“一气化九气”，可以生天生地，生人生物。人通过逆修，可以返回到道之本源。陈抟《龙图序》“三变”后，可得五行生成图与九宫图两种基本图式，五行生成图的一、二、三、四、五代表五行之生数，也代表人和万物的先天状态；六、七、八、九、十代表五行之成数，也代表人和万物的后天状态。道教修道强调人要从后天返还先天，故《周易参同契》所谓：“九还七返，八归六居”表达了道教修炼旨在由后天返回到先天这种意思（当然还表达了阴阳消长的丹道火候问题）。北宋张伯端《悟真篇》说：“三五一都三个字，古今明者实然稀；东三南二同成五，北一西方四共之，戊己自居生数五，三家相见结婴儿。”根据五行生成图，五行方位中，南二代表火、东三代表木，东三南二表示求取“火中木”，这是喻指内丹涵养性情、追求清静无为的性功；北一西方四共之，北一代表水，西方代表金，其生数为四，表示求取“水中金”，这是喻指内丹宝精惜气、炼精化气的命功；戊己为土，居河洛之中，其生数为五，喻指和一般识神有别的真意。内丹修炼认为，只有在真意的引导下，性命双修，才可能得道。用河洛之隐语来说，则是“三五与一”或“三家相见”。其中，真意为土，其数为五；先天之气由精而化，其数为北一西四，亦为五；先天之性由情而变，其数为东三南二，亦为五。三五与一、三家相见，在内丹而言，指的是逆用五行，使人之精神魂魄意五气朝元，返回到先天状态，从而得道成仙。历史上的很多易学家把《易》的揲蓍画卦的过程，当作是天地演化的过程，画卦是通过七、八、九、六来确定老阳老阴、少阳少阴，从而组成各种卦象，因此，七、八、九、六四个数字在天地的演化中其地位也是相当重要的，通过七、八、九、六可以演化出万事万物。道教易学循此同一思路，但演进的方向相反，是要使作为万物中一员的人通过七、八、九、六，逆此而回到画卦之前，即天地未生前的太极先天的状态。陈抟《龙图易》讲“龙图三变”，从天地未合之数、天地已合之位到龙马所负之图，体现的是一幅宇宙顺生的演化图景，逆此而反观，通过合五行、和四象，就能从后天返回先天，从而与先天地生的“道”合为一体。

陈抟探讨人类社会历史发展的材料目前尚不多见，所见材料皆是关于他探讨宇宙天道运行历史过程者。在陈抟的残留下来的《龙图序》中，我们尚不能看出其关于人道回归于天道的历史描述，这在其他道教学者中，有作此方面问题探讨者，比如上述北宋道教学者张伯端，其所著《悟真篇》，即在陈抟所论基础上，对人及于道的过程基于相同的原理作了阐明。在他看来，宇宙演化的过程乃顺而生人生物的过程，与此同时，还存在一种与此方向相反的逆的过程，即人以阴阳、五行之理，逆而与本源之道相合的过程。于此，历史就不是单向度的循环，而是往复性的，既存在向理想目标迈进的逆的历史过程，也存在由道化生万物的顺的过程，历史就是在“顺”与“逆”的循环中不断得以展开的，故其变化可以成双向的形态：由“逆”行可以回归于长生久视之道，这是进步的；“顺”行则以尧舜所成之理想社会为目标，亦是进步的。又由于“进步”要以一定的价值标准为前提，如果不合于此两种价值目标的历史进程，则不为陈抟所赞同。故陈抟对于“出世”与“入世”，认为它们可以并行而不悖。对于陈抟的这个思想，我们还可以从其所著的《观空篇》中得到证实。曾慥所编《道枢》中保留有陈抟的《观空篇》：

希夷先生曰：欲究空之无空，莫若神之与慧，斯太空之蹊也。于是有五空焉：其一曰顽空。何也？虚而不化，滞而不通，阴沉胚浑，清气埋藏而不发，阳虚质朴而不止，其为至愚者也。其二曰性空。何也？虚而不受，静而能清，惟任乎离中之虚，而不知坎中之满，扃其众妙，守于孤阴，终为杳冥之鬼，是为断见者也。其三曰法空。何也？动而不挠，静而能生，块然勿用，于潜龙乾位，初通于玄谷，在乎无色无形之中，无事也，无为也，合于天道焉，是为得道之初者也。其四曰真空。何也？知色不色，知空不空，于是真空一变而生真道，真道一变而生真神，真神一变而物无不备矣，是为神仙者也。其五曰不空。何也？天者高且清矣，而有日月星辰焉；地者静且宁也，而有山川草木焉；人者虚且无也，而为仙焉。三者出虚而后成者也。一神变而千神形矣，一气化而九气和矣，故动者静为基，有者无为本，斯亢龙回首之高真者也。^①

① （宋）曾慥编：《道枢》，《道藏》第20册，第662页。

陈抟认为，如果将道理解为“虚滞”，道在这种“虚滞”状态下，“不化”、“不通”，“虚滞”虽然可以算是形而上的存在，但这种形而上的存在，没有任何生机与活力，“虚而不化，滞而不通”，跟形而下的物事没有任何联系，对此，陈抟目之为“顽空”，认为是“至愚者”对道的看法。如果将道理解为“虚寂”，只有静寂而无“众妙”之功用，所谓“虚而不受，静而能清”，这虽然也是对道的形而上的理解，但道只有“虚寂”则不能化物，只是属于“孤阴”的状态。在道教内丹中，则属“只修性，不修命”，只知“离中虚”，而不知“坎中满”，陈抟目之为“性空”，是“断见者”对道的理解，所谓“断见”，以文中之意论之，指的是“孤阴”不能“化阳”，是对道的片面的一种认识。如果将道理解为“动而不挠，静而能生”，虽然有动，却又“不挠”，虽然“处静”，却又“能生”，无论是“动”和“静”，均与天道相合，故又可以称之为“无事”、“无为”。此属得道之初者在“法空”状态下对道的理解，可以用“无为而有”来对之进行概括，在道教内丹修炼中，属得气之初，“块然勿用”，犹如乾卦初九的“潜龙勿用”状态。对于道的理解，还有“真空”、“真道”、“真神”的境界。在这个境界中，体道者“知色不色，知空不空”，“色”乃道之用，“空”乃道之体，从道之体来看，体中又涵有用，从道之用来看，用中又涵有体，因此，“真空”、“真道”、“真神”具众妙之功用，故“一变而物无不备”，这种援佛理入道而将“道”理解为“真空”、“真道”、“真神”，乃“神仙”对道的理解。对道能产生出最透彻的理解，在陈抟看来，当属“高真”者，“高真者”对道的理解是“不空”，联系上下文，此“不空”可以理解为：道涵盖一切，无所谓空，亦无所谓有，无所谓体，亦无所谓用，但道又是实实在在的存在。就如天高且清，而有日月星辰；地静且宁，而有山川草木；人以虚无之态度，而可以致为仙，这都是道作用的结果。在道的作用下，动者静为基，有者无为本，道由一神而变千神，由一气而化九气。在这个过程中，天道与人道是相通的，人道应该合于天道，人的活动合于天道之规律，就可以与天道相合。

由于资料不足，我们尚无法知晓陈抟对人类社会历史演化之具体理论体系之架构，但他的宇宙历史观显然直接影响到其对人生的态度和理解，由此亦能反映出他对社会历史的一种看法。

第二节 邵雍的易学历史哲学思想

邵雍(1011—1077),字尧夫,北宋时期的著名理学家,北宋五子之一。从学术传承来看,邵雍之学,得于李之才,并可上溯到道教学者陈抟^①。但通过“探赜索隐,妙悟神契”,邵雍学术多有创新而自成体系。

邵雍的著述主要有《皇极经世》、《伊川击壤集》、《渔樵问答》^②等。《皇极经世》又名《皇极经世书》,十二卷。明《正统道藏》太玄部收录有此书,题三川邵尧夫撰。文渊阁《四库全书》本(简称四库本)亦存。此书阐发哲理的内容重点体现在其《观物内篇》和《观物外篇》中,黄百家认为:“先生观物内、外篇,内篇先生所自著,外篇乃弟子所记述,内篇注释,先生子伯温也。”^③所谓“皇极经世”,按邵雍之子邵伯温的观点:“至大之谓皇,至中之谓极,至正之谓经,至变之谓世”,以“皇极经世”为大中至正应变无方之道。对此,朱伯崑先生认为:“其所谓‘皇极经世’,即按三皇所立的至高法则,观察和推测人类历史的变化以御世。因为此法则为伏羲氏所立,故又称其易学著作作为《皇极经世》。”朱先生认为邵伯温的解释,未必是邵雍之本义。因为邵雍于《书皇极经世后》中说:“朴散人道立,法始乎牺皇。”以“皇”为三皇之一,指伏羲氏,以“极”为羲皇所立之最高法则。又其《经世吟》说:“羲轩尧舜,汤武桓文。皇王帝伯,父子君臣。四者之道,理限于秦。降及两汉,又历三分……非唐不济,非宋不存。千世万世,中原有人。”所以,所谓“皇极经世”,即按三皇所立的至高法则,观察和推测人类历史的变化以御世。^④邵雍在此书中,

① 《宋元学案·百源学案》云:“图书之学,由陈图南传,种明逸放,穆伯长修,李挺之才递传于先生。”又云:“时北海李之才摄共城令,授以《图》、《书》、先天、象数之学。先生探赜索隐,妙悟神契,多所自得。”引自沈善洪主编:《黄宗羲全集》第3册,浙江古籍出版社1986年版,第565、439页。

② 但黄百家认为《渔樵问答》非邵雍所述,乃其子邵伯温所作。黄百家在《百源学案》按语中说:“《黄氏日钞》云:‘伊川《至论》第八卷载《渔樵问答》,盖世传以为康节书者,不知何为亦列入其中?近世昭德先生晁氏《读书记》疑此书为康节子伯温所作。今观其书,惟天地自相依附数语,为先儒所取,余多肤浅,子文得家庭之说而附益之,明矣。’”

③ 《百源学案》(上),沈善洪主编:《黄宗羲全集》第3册,第414页,浙江古籍出版社1986年版。

④ 此说详见朱伯崑《易学哲学史》中册,第157页,北京大学出版社1988年版。

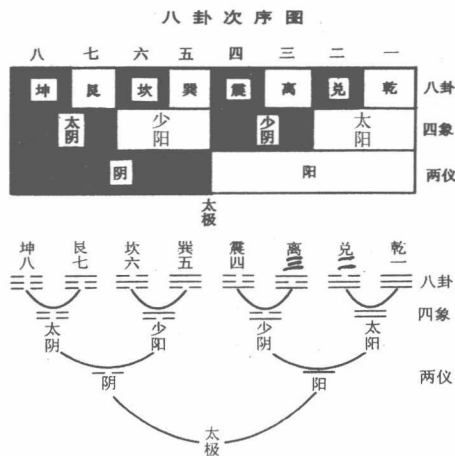
以阴阳消长的方式探讨了宇宙自然和人类历史发展的轨迹，并希望通过发明“三皇之道”，为人类的历史规划一幅理想的发展蓝图。邵雍另著有《伊川击壤集》。此书认为，天下有大义，宇宙间有至理，识此“至理”和“大义”，人们则可以在“观物”中“体道”而“得乐”。两书都表达了丰富的历史哲学思想。

邵雍主要对宇宙自然和人类社会历史发展的动力、历史的本体、历史发展的规律、历史发展的阶段等历史哲学问题进行了深入探讨：

一 “分阴分阳，迭用柔刚”：论宇宙自然和人类历史发展的动力

邵雍认为，世界是一个不断展开的过程，其内在的驱动力就是事物内部所存在的阴阳对立。阴阳对立导致整个世界呈现出不断发展的特征，不同事物所存在的阴阳不同比例的组合使事物的性质各异，阴阳的不断分裂、组合使事物的存在呈现出历史性和流变性。

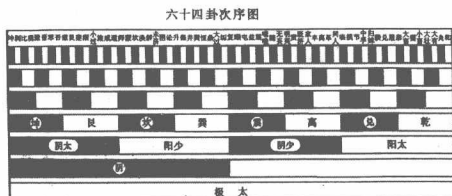
邵雍《易》学关于“伏羲先天八卦”和“伏羲先天六十四卦”次序图，旨在说明《周易》八卦和六十四卦的生成过程。邵雍说：



太极既分，两仪立矣。阳下交于阴，阴上交于阳，四象生矣。阳交于阴，阴交于阳，而生天之四象。刚交于柔，柔交于刚，而在地之四象。于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十

四。故曰：分阴分阳，迭用柔刚，易六位而成章也。十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有干，干之有枝，枝之有叶，愈大则愈少，愈细则愈繁，合之斯为一，衍之斯为万。^①

邵雍“先天八卦次序图”所表达的意思是：由太极而生阴阳两仪，由阴阳两仪相互作用，而成阴、阳、刚、柔（或谓太阴、太阳、少阴、少阳）四象；四象相互作用而成八卦，即乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。在八卦次序图的基础上，每卦各生一阴一阳而为四画者共十六；于四画之上各生一奇一偶而为五画者三十有二；于五画之上再各生一奇一偶而为六画者共六十四卦，这就形成了《周易》的六十四卦次序图。



伏羲八卦和伏羲六十四卦次序图是邵雍易学对《周易》八卦与六十四卦生成的一个说明。从理论上来说，其由太极到八卦乃至六十四卦的生成，不过是“一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四”。由此出发，还能“十分为百，百分为千，千分为万”，就好比大树由根而生发树干，树干之上又生发有树枝，树枝之上生长有百千万树叶。这种过程是太极内部所含阴阳相互作用的结果。不管多么复杂的现象，都可以归结为阴阳的相互作用。

根据《周易》“分阴分阳，迭用柔刚”这种“一分为二，二分为四”的原理，邵雍对宇宙自然和天地万物的历史及其形成作了说明。宇宙自然的历史发展，就其原理而言，与太极生成八卦和六十四卦之理是相同的。太极生天地，天有阴阳，地有柔刚；天之阴阳、地之柔刚合为四象，阴阳刚柔四象相互作用，生成万物。邵雍说：

^①（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十二之上，《观物外篇》上，《中华道藏》第17册，华夏出版社2004年版，第644—645页。

天生于动者也，地生于静者也。一动一静交，而天地之道尽之矣。动之始，则阳生焉。动之极，则阴生焉。一阴一阳交，而天之用尽之矣。静之始，则柔生焉。静之极，则刚生焉。一柔一刚交，而地之用尽之矣。动之大者，谓之太阳。动之小者，谓之少阳。静之大者，谓之太阴。静之小者，谓之少阴。太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为辰。日、月、星、辰交，而天之体尽之矣。静之大者，谓之太柔。静之小者，谓之少柔。动之大者，谓之太刚。动之小者，谓之少刚。太柔为水，太刚为火，少柔为土，少刚为石。水、火、土、石交，而地之体尽之矣。日为暑，月为寒，星为昼，辰为夜。暑、寒、昼、夜交，而天之变尽之矣。水为雨，火为风，土为露，石为雷。雨、风、露、雷交，而地之化尽之矣。暑变物之性，寒变物之情，昼变物之形，夜变物之体。性、情、形、体交，而动植之感尽之矣。雨化物之走，风化物之飞，露化物之草，雷化物之木。走、飞、草、木交，而动植之应尽之矣。^①

天地是至大之物。天生于太极之动，地产于太极之静，一动一静而天地之道尽于此。天之阴阳相互作用而成春夏秋冬四时，地之刚柔相互作用而成东南西北四维。天之体，日、月、星、辰可以尽之。地之体，水、火、土、石可以尽之。天之日月星辰相互作用生成寒暑昼夜，地之水火土石相互作用生成雨风露雷。天之寒暑昼夜变化生成万物之性情形体，地之雨风露雷变化生成万物之走飞草木，天生之性、情、形、体与地产之走、飞、草、木交互作用，相互感应变化，生成动植万物。各种动植物有不同的存在形式，但不管它们之间差别有多大，究其实却不过是天地阴阳刚柔交互作用的结果。太极所涵阴阳之间的对待、流行，生成了宇宙自然和万物。

在分析了天地万物的化生过程之后，邵雍进一步认为，人亦是在天地阴阳刚柔的交互作用下而形成的。邵雍认为：

体必交而后生。故阳与刚交而生心肺，阳与柔交而生肝胆，柔与

^①（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十一之上，《观物篇》第五十一，《中华道藏》第17册，第623—624页。

阴交而生肾与膀胱，刚与阴交而生脾胃。心生目，胆生耳，脾生鼻，肾生口，肺生骨，肝生肉，胃生髓，膀胱生血。故乾为心，兑为脾，离为胆，震为肾，坤为血，艮为肉，坎为髓，巽为骨，泰为目，中孚为鼻，既济为耳，颐为口，大过为肺，未济为胃，小过为肝，否为膀胱。^①

人体也是天地阴阳刚柔作用的结果，和《周易》卦象可以对应起来。正如阴阳的消长是宇宙天地自然更替的原因一样，在人类社会的历史发展中，利之与义就正好是阴阳的体现。一个社会，从统治者到民众都趋利而不趋义，则社会的发展就呈现出下降的趋势；相反，如果社会从上到下都趋义而不趋利，则社会的发展就呈现上升的趋势。人类社会的变化也是阴阳作用的结果。在《观物吟》中，邵雍说：“利轻则义重，利重则义轻。利不能胜义，自然多至诚。义不能胜利，自然多忿争。”^② 自然中阴阳的消长带来了春夏秋冬一年四季的变化，人类社会对义利的不同追求，也带来了皇、帝、王、伯、夷狄等不同历史形态的推移。“所谓皇帝王霸者，非独谓三皇五帝、三王五霸而已，但用无为则皇也，用恩信则帝也，用公正则王也，用智力则霸也，霸以下则夷狄，夷狄而下是禽兽也。”^③

通过对伏羲先天八卦和先天六十四卦次序图的阐发，邵雍一方面表达了自己对《周易》八卦和六十四卦的生成过程的看法，另一方面也用一种抽象的易学象数理论形式对世界万物和人类社会的历史形成及发展的动力作了说明。《周易》“分阴分阳，迭用柔刚”的原则也被邵雍理解为太极之道“一分为二，二分为四”的无限裂变的过程，成为宇宙自然和人类社会无限发展的动力和源泉。邵雍以事物内部阴阳对立的不断深化来说明宇宙和人类社会的发展历程，展示了一幅宇宙自然和人类社会发展的图景。宇宙自然和人类社会都基于阴阳的对立以一种发散的过程自由地展开。在太极不断展开的过程中，宇宙自然的历史和人类社会的历史便产生了。这种太极生成万物的过程是一种无限的扩散，这种无限扩散之所以可

①（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十二之上，《观物外篇》上，《中华道藏》第17册，第646页。

②（宋）邵雍：《伊川击壤集》卷之十六，《中华道藏》第25册，第397页。

③（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十二之下，《观物外篇》下，《中华道藏》第17册，第665页。

能，就是源自于其内部所存在的阴阳对立，阴阳对立中复有阴阳对立，阴阳对立的不断深入，使得世界处于不断的流变过程中。因此，无论天地万物和人类社会等多么复杂的存在形式，其演变的基本方式不过是天地阴阳刚柔相互作用的结果。天地万物和人因所赋阴阳之多寡而性情形体各异，因之才使天地万物和人类社会具有历史性与发展感。

二 “皇帝王伯”与“元会运世”：论历史发展的阶段和过程

邵雍认为，不同时期圣人立法的差异反映出社会历史发展的不同形态。他关于人类历史的发展史是一种政治形态的推移史，是皇、帝、王、伯乃至夷狄等等这些政治统治形态的过渡史。邵雍说：

善化天下者，止于尽道而已。善教天下者，止于尽德而已。善劝天下者，止于尽功而已。善率天下者，止于尽力而已。以道、德、功、力为化者，乃谓之皇矣。以道、德、功、力为教者，乃谓之帝矣。以道、德、功、力为劝者，乃谓之王矣。以道、德、功、力为率者，乃谓之伯矣。^①

人类社会的发展有皇、帝、王、伯四个主要阶段，其中，三皇时代以道化民；五帝时代以德教民；三王时代以功劝民；五伯时代以力率民。人类历史的发展形态主要取决于统治者以道、德、功、力来化、教、劝、率天下等的不同形式。

邵雍对人类历史发展的四个主要阶段进行了考察，认为人类社会由三皇、五帝，至于三王、五伯的发展，与自然界一样体现出了生、长、收、藏的运行规律。三皇时代，统治者“以道化民”。这一时期的社会特点有如老子所说的：“我无为而民自化，我无事而民自富，我好静而民自正，我无欲而民自朴。”显然，这是人类历史发展的一种理想的社会形态。邵雍说：

以道化民者，民亦以道归之，故尚自然。夫自然者，无为无有之

^①（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十一之上，《观物篇》第五十一，《中华道藏》第17册，第627页。

谓也。无为者，非不为也，不固为者也，故能广。无有者，非不有也，不固有者也，故能大。广大悉备，而不固为固有者，其唯三皇乎。是故知能以道化天下者，天下亦以道归焉。所以圣人有言曰：我无为而民自化，我无事而民自富，我好静而民自正，我无欲而民自朴。其斯之谓欤？^①

三皇所处的历史阶段，统治者以道化天下，天下亦以道归之，崇尚“自然”。邵雍在这里将老子关于道体的自然、无为与《易》的变异相结合，来说明道体的广大悉备、变化莫测。道之自然也可以称之为“无为”、“无有”。所谓“无为”，邵雍认为非不为也，乃不固为也，不固为才能有变化、发展，人类历史的内涵才能不断得到丰富，才能“广”。所谓“无有”，邵雍认为非不有也，乃不固有也，不有则不能生，不固有才能生生不息，才能“大”。相反，“固为”、“固有”则没有变化。老子关于道体的自然无为、无有被邵雍解释为非不为、非不有，乃“不固为”、“不固有”，而道的这种“不固为”、“不固有”的异化性，也就论证了历史是生成的、展开的过程，而不是一成不变的。邵雍认为，“三皇”时期“以道化民，天下亦以道归之”，圣人作《易》以赞之。

五帝时代，统治者“以德教民”。邵雍说：

以德教民者，民亦以德归之，故尚让。夫让也者，先人后己之谓也。以天下授人而不为轻，若素无之也。受人之天下而不为重，若素有之也。若素无素有者，谓不已无己有之也。若己无己有，则举一毛以取与于人，犹有贪鄙之心生焉，而况天下者乎？能知其天下之天下非己之天下者，其唯五帝乎？是故知能以德教天下者，天下亦以德归焉。所以圣人有言曰：垂衣裳而天下治。盖取诸乾坤。其斯之谓欤？^②

“五帝”时期人们重“德”、尚“让”，先人后己，不计较己无己有，

①（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十一之上，《观物篇》第五十一，《中华道藏》第17册，第626页。

② 同上。

无贪鄙之心，故在这个时代出现了“以天下授人而不为轻”、“受人之天下而不为重”的尧、舜、禹之禅让，统治者知天下非一己所有，故能以天下授人而不为轻，受人之天下亦不为重。这是“天下为公”的时代，没有“己无己有”的私有观念，统治者以德教民，民亦以德归之。故可以“垂衣裳而天下治”。邵雍认为，相比于三皇时代“以道化民”、重“自然”而言，五帝“以德教民”、尚“礼让”的历史形态则等而次之。邵雍认为，《书》之中体现有圣人此意。

人类历史发展的第三个阶段是三王时期。这一时期的特征是统治者“以功劝民”，重“功”、尚“政”。邵雍说：

以功劝民者，民亦以功归之，故尚政。夫政也者，正也。以正正夫不正之谓也。天下之正，莫如利民焉。天下之不正，莫如害民焉。能利民者正，则谓之曰王矣。能害民者不正，则谓之曰贼矣。以利除害，安有去王耶。以王去贼，安有弑君耶。是故知王者，正也。能以功正天下之不正者，天下亦以功归焉。所以圣人有言曰：天地革而四时成焉。汤武革命，顺乎天而应乎人，其斯之谓欤？^①

邵雍认为，训政为正，正为利民，三王之所以称之为王，就在于他们能利民，能利民者为正，并可以称之为王。相反，害民者为不正，谓之贼。为利民而除去害民者，不是“去”王、弑君。王者之所以为王，乃在于他们能以功利天下，正天下之不正，故天下百姓亦以功归之，称之为王。所以，邵雍赞成“天地革而四时成焉。汤武革命，顺乎天而应乎人”。认为三王都是顺天应人，兴天下之利，除天下之害的王者。“以功劝民”是三王统治时期的基本特征。圣人以《诗》以喻之。

人类历史发展的第四个阶段是五伯时期的“以力率民”。这一时期重“力”、尚“争”，以力争利，取利不以义。邵雍说：

以力率民者，民亦以力归之，故尚争。夫争也者，争夫利者也。取以利不以义，然后谓之争。小争交以言，大争交以兵。争夫强弱者

^①（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十一之上，《观物篇》第五十一，《中华道藏》第17册，第626—627页。

也。犹借夫名也者，谓之曲直。名也者，命物正事之称也。利也者，养人成务之具也。名不以仁，无以守业。利不以义，无以居功。利不以功居，名不以业守，则乱矣。民所以必争之也。^①

“以力率民”必尚争，争的手段或以言、或以兵，以强弱来定胜负。这一时期的各种争利行为也还借重于“名”，名本来是用来“命物正事”的手段，但求名不以仁，则名不正。利乃“养人成务”的工具，但取利不以义，则利不正。由此，“利不以功居，名不以业守，则乱矣”。邵雍认为，五伯所处的时期是乱世的典型，但还不是最差。因为周王室东迁以后，虽然后继二十四君将周文王、周武王的功德丧失殆尽，但王室不绝如缕，夷狄不敢屠杀中原，还是得益于五伯的“尊王攘夷”之名。以力率天下，天下也以力归之，这不是王道，而是霸道，但此霸道亦强于夷狄的不文明状态。对于五伯所处的时代，邵雍以“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人凶。武人为于大君”来形容之，认为天下处于很危险的境地。五伯时期，圣人作《春秋》讽世，表明大道已“藏”而不显。五伯以力率民，力不足则沦为夷狄，由夷狄而至于禽兽，则人类文明就衰落了。

邵雍的社会历史阶段论，是与宇宙历史演进的过程理论紧密结合在一起的。朱伯崑先生说：“邵雍依据六十四卦圆图，又定订了一个历史年表，说明人类历史演变过程，进而说明宇宙历史演变的过程。此年表称之为皇极经世图。”^② 皇极经世图认为天地有终始之数，此终始之数代表的是宇宙发展的一个周期。一个周期结束之后，又会有新的天地产生，从而又开始宇宙发展的另一个新的周期，如此循环发展，无穷无尽。邵雍在《皇极经世》中，以天运一个周期的发展对此进行了说明。他说：

日经天之元，月经天之会，星经天之运，辰经天之世。以日经日，则元之元可知之矣。以日经月，则元之会可知之矣。以日经星，则元之运可知之矣。以日经辰，则元之世可知之矣。以月经日，则会之元可知矣。以月经月，则会之会可知矣。以月经星，则会之运可知

①（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十一之上，《观物篇》第五十一，《中华道藏》第17册，第627页。

② 朱伯崑：《易学哲学史》中册，北京大学出版社1986年版，第157页。

矣。以月经辰，则会之世可知矣。以星经日，则运之元可知矣。以星经月，则运之会可知矣。以星经星，则运之运可知矣。以星经辰，则运之世可知矣。^①

元、会、运、世在邵雍的《皇极经世》中是计算时间的单位，具体为：一元有十二会，一会有三十运，一运有十二世，一世为三十年。因为按照中国古代历法，时间的基本单位是时辰，然后是日、月和年；十二个时辰为一天，三十天为一月，十二个月为一年。天之象为日、月、星、辰，天运一个周期也就是以元、会、运、世为时间单位来计算日、月、星、辰运行的时间历程。在天运的一个周期中，所经历的时间历程，以日为单位，则依次为日经日为元之元，日经月为元之会，日经星为元之运，日经辰为元之世；以月为单位，则依次为月经日为会之元，月经月为会之会，月经星为会之运，月经辰为会之世；以星为单位，则依次为星经日为运之元，星经月为运之会，星经星为运之运，星经辰为运之世；以辰为单位，则依次为辰经日为世之元，辰经月为世之会，辰经星为世之运，辰经辰为世之世。在邵雍看来，这就完成了天运的一个周期。如其在《皇极经世》中所说：

元之元一，元之会十二，元之运三百六十，元之世四千三百二十。会之元十二，会之会一百四十四，会之运四千三百二十，会之世五万一千八百四十。运之元三百六十，运之会四千三百二十，运之运一十二万九千六百。^②

邵雍以元之元为一，作为宇宙历史一个周期的开端，元之会为十二，元之运为三百六十，元之世为四千三百二十。一世为三十年，则一元之数应为一十二万九千六百年，这也是皇极经世的一元之数。依此类推，则一会之数应为一百五十五万五千二百年，到一世之数则为五亿五千九百八十七万二千年。

①（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十一之下，《观物篇》六十，《中华道藏》第17册，华夏出版社2004年版，第633页。

② 同上书，第633—634页。

朱先生《易学哲学史》还引有《性理大全》所载邵伯温阐发邵雍《皇极经世》之义的一元消长数图。

邵雍《一元消长之数图》

元	会	运	世					
日甲	月子一	星三十	辰三百六十	年一万八百	复	䷗		
	月丑二	星六十	辰七百二十	年二万一千六百	临	䷒		
	月寅三	星九十	辰一千八十	年三万二千四百	泰	䷊	开物	星之己七十六
	月卯四	星一百二十	辰一千四百四十	年四万三千二百	大壮	䷡		
	月辰五	星一百五十	辰一千八百	年五万四千	夬	䷪		
	月巳六	星一百八十	辰二千一百六十	年六万四千八百	乾	䷀	唐尧始星之癸一百八十八	辰二千一百五十七
	月午七	星二百一十	辰二千三百二十	年七万五千六百	姤	䷫	夏殷周秦两汉两晋十六	国南北朝隋唐五代宋
	月未八	星二百四十	辰二千八百八十	年八万六千四百	遁	䷠		
	月申九	星二百七十	辰三千二百四十	年九万七千二百	否	䷋		
	月酉十	星三百	辰三千六百	年一十万八千	观	䷓		
	月戌十一	星三百三十	辰三千九百六十	年一十一万八千八百	剥	䷖	闭物	星之戊三百一十五
	月亥十二	星三百六十	辰四千三百二十	年一十二万九千六百	坤	䷁		

“一元消长图”以元之元为一，作为历史的开端，结合十天干和十二地支来计算历史的时间。第一元取天干甲为首，称“日甲”；日甲天干下配十二地支，为十二会，从子到亥，代表十二月，从月子一，一直到月亥十二；一会为三十运，十二会共为三百六十运；一运为十二世，三十运为四千三百二十世；一世为三十年，则一元之数为十二万九千六百年。一年有十二个月，一元有十二会。十二会配上《周易》十二消息卦，则复卦当第一会——月子之会，代表“一阳来复”，因一会为三十运，一运十二世，一世三十年，则复卦月子之会共为一万零八百年，“天开于子”，

在复卦月子之会中，天体世界形成了；临卦当第二会——月丑之会，亦经历一万零八百年，合之则为二万一千六百年，“地辟于丑”，二阳升长，大地形成于此会；泰卦当第三会——月寅之会，亦经历一万零八百年，合之则为三万二千四百年。“人生于寅”，三阳开泰，人和万物生成于此会，故月寅之会为“开物”之会。此会亦有三十运，图中“星之己七十六”，意味着人和万物生于月寅之会的第十六运，合前二会即月子之会和月丑之会各三十运，则人和万物生于此一元的第七十六运。因为运以天干来计算，一运为甲，六运为己，十六运仍然为己，十六运为一百九十二世，一世为三十年，则十六运为五千七百六十年，合前两会二万一千六百年，则人和万物生于二万七千三百六十年那个时候。乾卦为第六会，乾乃阳之极，这表示人类社会发展到鼎盛时期，为唐尧所处的时期。“唐尧始星之癸一百八十。辰二千一百五十七”，乾之前的五会，共一百五十运，乾之会有三十运，合为一百八十运，逢十配天干为癸，故云“星之癸一百八十”。“辰二千一百五十七”，为第一百八十运中的第九世，一百八十运合二千一百六十世，一运十二世，第一百八十运中的第九世为二千一百五十七世，唐尧于此始兴，计年为六万四千七百一十年。此后为第七会，一阴长而剥阳，人类从鼎盛开始走向衰微，至剥卦为第十一会月戌，“闭物，星之戌三百一十五”，值此会中第十五运，十五运计五千四百年，合前十会十万零八千年，为一十一万三千四百年，这个时候，为“闭物”的阶段，表示人和万物都灭绝而不复存在。至十二会月亥坤卦第三十运，合前十一会三百三十运，共三百六十运，计一十二万九千六百年，则天地也不存在了，一个宇宙发展的周期就结束了。同时，贞下起元，又开始了宇宙历史发展的又一个新的周期。

邵雍是从其六十四卦圆图推衍出皇极经世图的。六十四卦圆图可以分为乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八共八宫，此八宫与元、会、运、世、岁、月、日、时（辰）相对应，则乾一为元，兑二为会，离三为运，震四为世，巽五为岁，坎六为月，艮七为日，坤八为时（辰）。每一宫再配以元、会、运、世、岁、月、日、时。以乾一宫中八卦为例，乾卦为元之元，其数为一，代表宇宙演化一个周期的开始；夬卦为元之会，其数十二，大有卦为元之运，其数为三百六十，大壮卦为元之世，其数为四千三百二十，小畜卦为元之岁，其数为一十二万九千六百，需卦为元之月，其数为一百五十五万五千二百，大畜卦为元之日，其数为

四千六百六十五万六千,泰卦为元之时,其数为五亿五千九百八十七万二千。如此等等。六十四卦圆图从乾一宫之乾卦开始,至坤八宫之坤卦完成一个周期。乾卦元之元为始,则至坤卦时(辰)之辰为终,此为天地终始之数。

邵雍认为伏羲先天八卦图、六十四卦圆图、皇极经世图等所表征的卦气说,体现了天地自然阴阳之气的消长,从而形成了春、夏、秋、冬四季的循环;在人类社会,也存在以道化民、以德劝民、以功教民、以力率民的皇、帝、王、霸四个历史发展阶段的循环,圣人并以《易》、《书》、《诗》、《春秋》来说明人类历史发展不同阶段的具体特征。他说:“夫昊天之尽物,圣人之尽民,皆有四府焉。昊天有四府者,春、夏、秋、冬之谓也,阴阳升降于其间矣。圣人之四府者,《易》、《书》、《诗》、《春秋》之谓也,礼乐污隆于其间矣。春为生民之府,夏为长民之府,秋为收民之府,冬为藏民之府。号物之庶谓之万,虽曰万之又万,其庶能出此昊天四府者乎。《易》为生民之府,《书》为长民之府,《诗》为收民之府,《春秋》为藏民之府。号民之庶谓之万,虽曰万之又万,其庶能出此圣人之四府者乎。昊天四府者,时也。圣人之四府者,经也。昊天以时授人,圣人以经法天。天人之事当如何哉!”^① 八卦和六十四卦圆图体现了天地间阴阳两气的消长,天以春、夏、秋、冬四府尽物之性,形成了大自然一年四季春夏秋冬的更迭。圣人则以《易》、《书》、《诗》、《春秋》四府^②尽民之性。对于大自然的春、夏、秋、冬,邵雍以生、长、收、藏来论,所以圣人之四府,邵雍也以生、长、收、藏来论。从天人一体的角度来看,昊天以四时成万物之生、长、收、藏之功,圣人法昊天之理而行,以《易》、《书》、《诗》、《春秋》之四府,行生民、长民、收民、藏民之四功,其中,《易》为生民之府,《书》为长民之府,《诗》为收民之府,《春秋》为藏民之府。圣人之四府是对天道的效法,天道与人道一以贯

① (宋)邵雍:《皇极经世》卷第十一之上,《观物篇》五十三,《中华道藏》第17册,第625页,华夏出版社2004年版。

② 儒家有五经,但邵雍只讲四府,故只能讲四经。邵雍之所以只讲四府,是为了构筑其理论体系的需要,他理论体系的一个特点就是天人一体,自然与人事一体。自然界一年只有四季,为了与之相对应,故圣人之府亦只有四,所以将儒家的五经,只取四经为用;同时,邵雍的先天学,只是“加一倍法”,太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八变十六,十六变三十二,三十二变六十四,从这个特点出发,圣人之道也只能有四府,而不能有五府。

之。圣人之四府中,《易》所存乃春之意,春之意只在于一个“生”,观春之意便可以得《易》之理。同理,《书》之存乃夏之意,夏之意乃在于“长”;《诗》之存乃秋之意,秋之意为“收”;《春秋》之存乃冬之意,冬之意为“藏”。圣人之四府在于生民、长民、收民、藏民,虽经万世、万民,此理不易。以此四经来法天而行,由此达到天人一理、天人合一。天人之间的互动,是以天道为体,人道为用,人道法天道而行,这就是天人之事的主要内容。

无论是自然理体还是人道之理,都处于变化和发展中,这种变化与发展,于自然界则表现为天地生万物,于人类社会则表现为圣人生养万民。所谓圣人生养万民,是指圣人拟天道而为人类社会立法,万民于此得以生存和发展。不同时期圣人立法的差异实际反映出社会历史发展不同制度和形态的差异。邵雍认为,人类社会发展的四个主要阶段,即皇、帝、王、伯等人类历史发展形态的演变,取决于统治者化、教、劝、率天下的形式。以道、德、功、力来化、教、劝、率天下等不同形式,决定了皇、帝、王、伯等社会历史的形态,这些形式的依次出现所反映的规律和天地阴阳消长之理是一致的。生、长、收、藏既是昊天之道的运行规则,也是人类社会的运行法则,由三皇五帝,至三王、五伯,就体现出了生、长、收、藏的运行法则。

但是,我们也要看到,邵雍关于皇、帝、王、伯等政治统治形态推移的思想,其核心内容是人性和道德善恶的问题。他强调,统治者人性、道德善恶观念的变化,导致其政治统治方式的变化,从而导致民情、民风的变化,这种变化带来了历史的推移和演变。这种道德善恶观念的变化亦遵循阴阳消长的规律,善与恶的阴阳消长成皇帝王伯政治形态的更迭。邵雍把人性道德善恶问题作为历史哲学的重要问题,他认为统治者要尚义不尚利,以至善之心待天下之民。尚义不仅是一种行为,也是一种心性的修养。对于尚义,邵雍认为,言之于口不若行之于身,行之于身不若尽之于心。圣人善事于心,所以能立于无过之地。由对外在言行的自我约束,过渡到加强自我内在心性的修养,这是儒家心性哲学的重要特征。由此出发,在政治统治中,邵雍认为,统治者要强调德而不是仅仅强调力,要强调王道而不仅仅是霸道。如果以力胜人,人亦以力胜之,这是规律。不顾德义,只凭暴力来胜人,则不是人道,而是把人降到了与动物同等的水平。在这一点上,邵雍认为,历史给人们提供过很多借鉴。历史上的一些

政权旋起旋灭，原因就在于道德不施而企图以暴力来解决一切问题。如秦统治的暴虐，使天下之民不堪忍受，刘邦和张良才有可能起而将秦的统治推翻；假设秦的统治不是那么暴虐，民心还是向秦，则历史上即使有十个刘邦、百个张良，也不能灭亡秦国。

邵雍强调统治者要修德爱民，反对统治者仅从一己之私利出发来对待天下人，天下应该是天下人的天下，“王”与天下的关系，不是以天下来奉“王”，而是要以“王”来奉天下。要以民为本，时刻关心民之生计。邵雍在其《秋怀三十六首》中有云：“国命在乎民，民命在乎食。圣人虽复生，斯言固不易。”^①国家的命运和百姓的命运是紧密相连的。邵雍虽然也承认有天命，但邵雍认为天命并不是不可更改的，因为天命在某种程度上也就是民命，是由惠民、怀民、积功累行而来的，“天命亦未始不由积功累行。圣君艰难以成之，庸君暴虐以坏之。是天欤？是人欤？”^②就好比历史上的一些圣贤之君艰难创业，国基由此而立；而庸君的暴虐之行直接导致了江山易主。这到底是由于天命？还是由于人为？应该说，这主要是由人为所造成的。邵雍认为，语天命必须在尽人事的基础上，才是合理的。夏禹以功有天下，夏桀以虐失天下；殷汤以功有天下，殷纣以虐失天下；周武以功有天下，周幽以虐失天下，三者虽时不同，其成败之势则一。所以，天命非“常”而不变，统治者只有修己之德才能顺天应人。

邵雍区分皇、帝、王、伯四个历史阶段，就其实质而言，体现的是不同社会历史时期不同的道德伦理观念。在邵雍看来，划分人类历史发展阶段的理论依据、推动人类历史发展的深层动因等等问题都可以和人性、道德善恶问题联系在一起。统治者是否能做到内修己德，外施仁政，将直接影响到社会历史的进程和发展。对人类历史发展阶段做出评判的标准在于人类走向道德完善的不同程度，这亦是一种阴阳消长，遵循与伏羲先天八卦图、六十四卦圆图等卦气说所表征的阴阳消长发展规律。因此，邵雍对历史发展阶段的理解，始终贯穿了他独特的价值观和道德形上学信念。大程子曾称邵雍之学为内圣外王之学，部分原因也即在于此。

①（宋）邵雍：《伊川击壤集》卷之三，《中华道藏》第25册，第339页。

②（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十一之上，第629页。

三 “显诸仁，藏诸用”：论历史的形上理体

邵雍易学“一分为二，二分为四”的思想，认为在阴阳分裂过程中，每一种既存的分裂形式都既包含已往的属性，同时又在分裂中获得了新的属性。先在的部分在分裂之后，并不是不存在了，而是以一种属性的方式仍然存在于后续的分裂形式中。所以，这种分裂是一种延续，而不是一种中断。因此，它既是一，也是多，一是其中的统一性，多是它在分裂过程中所具有的差异性和创造性。宇宙天地万物和人类社会虽然变化万端，但都是阴阳作用的结果，终极原因则是太极，这是历史万殊变异中的普遍性。因此，历史发展过程尽管复杂多变，但其中有最基本的因素存在，这就是贯穿于宇宙天地和人类社会历史发展过程中普遍的形上理体。这种历史形上理体“显诸仁”而“藏诸用”，是宇宙自然和人类历史发展的所以然者。邵雍说：

一阴一阳之谓道，道无声无形，不可得而见者也。故假道路之道而为名，人之有行必由乎道。一阴一阳，天地之道也。物由是而生，由是而成者也。^①

事无大小，皆有道在其间。能安分则谓之道，不能安分谓之非道。显诸仁者，天地生万物之功，则人可得而见也。所以造万物则人不可得而见，是藏诸用也。^②

道非滞于一方而有定体，道本无体，假象以见体，这就是“显诸仁”；道为主宰，万物行必由乎道，事无大小、巨细，皆有道在其中起作用，这就是“藏诸用”。道有“显诸仁”的方面，这就体现在“天地生万物之功”方面；道也有“藏诸用”的地方，这就体现在“造万物而人不可得而见”方面。道先天而“显诸仁”，后天而“藏诸用”，先天与后天，有无与死生，都有“道”一以贯之。宇宙自然和人类社会的历史展开，不过是对道的接近和背离。在“道”或“理”的作用下，自然和人类的

①（宋）邵雍：《皇极经世》卷十二之下，《观物外篇》下，《中华道藏》第17册，第657—658页。

② 同上书，第658页。

历史才成为了可能。

形上之道通过“分阴分阳，迭用柔刚”，形成了宇宙自然和人类社会的历史，这种历史展开是形上之道的呈现。人类不同的社会历史形态和历史事件背后所反映的是普遍的、一般的精神。邵雍说：

三皇同意而异化，五帝同言而异教，三王同象而异劝，五伯同数而异率。

三皇同仁而异化，五帝同礼而异教，三王同义而异劝，五伯同智而异率。

三皇同性而异化，五帝同情而异教，三王同形而异劝，五伯同体而异率。

三皇同圣而异化，五帝同贤而异教，三王同才而异劝，五伯同术而异率。^①

人类历史发展有皇、帝、王、伯四个阶段，其中存在着阴阳的消长，所以有“异化”、“异教”、“异劝”、“异率”的存在，历史因此就成为了可能；同时，历史发展中又有“同意”、“同言”、“同象”、“同数”、“同仁”、“同礼”、“同义”、“同智”、“同性”、“同情”、“同形”、“同体”等存在，历史的发展就有了同一性。就人类历史发展而言，邵雍认为，从古至今，统治者亦即“君天下者”有四种方式，一为正命，二为受命，三为改命，四为摄命。这四种方式中，都有“道”一以贯通。他说：

自古当世之君天下者，其命有四焉：一曰正命，二曰受命，三曰改命，四曰摄命。正命者，因而因者也。受命者，因而革者也。改命者，革而因者也。摄命者，革而革者也。因而因者，长而长者也。因而革者，长而消者也。革而因者，消而长者也。革而革者，消而消

^①（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十一之上，《观物篇》第五十四，《中华道藏》第17册，第626—627页。

者也。^①

正命是指“因而因者”，也就是不变者；受命是指“因而革者”，因中有革，不如因那么纯粹，也就是在不变的“因”中产生出了“革”这种变化的可能性；改命是指“革而因者”，改命的主要基调是改，但更改又不是随意的，改革要遵循一定原则的，这就是道；摄命则是“革而革者”，是纯粹的更改，彻底革去不符合道的方面。所以，因而因的正命要求“长而长”，这是一种理想的状态，是与道的合真；因而革的受命要求“长而消”，作为因的因素占据主导的地位，但也出现了该革的方面，但这种该革的方面不占据主导的地位，所以长其所长，消其所消；革而因的改命，则是革与消的因素占据了主导地位，通过对其更革，重新复归于道；革而革的摄命则是纯粹的变革时期，道隐暗不明，需要将社会中不合于道的因素全革去。革而革，只相当于五伯（霸）之道。革中有因，是历史发展中的改革阶段，这是十世的事业。相当于三王之道。因而革的情况下，因的因素占据了主导的地位，革的因素处于从属的地位，相当于历史发展中的改良，这是百世的事业。相当于五帝之道。因而因的情况下，与道处于合真的状态，相当于人道对天道的符合，这是千世的事业，相当于三皇之道。正命、受命、改命、摄命，因其因革不同、阴阳消长各异而呈现出不同的存在形式，但都以道为准则，“因”是顺应此道，革是革去不合于道的因素。邵雍于此提出了历史的同一性和变异性的问题，认为历史的同一性是变异的基础，在变异中显现出历史的同一性。

对于历史的同一性，邵雍以孔子之道为代表。他说：

千世之事业者，非三皇之道而何？万世之事业者，非仲尼之道而何？是知皇、帝、王、伯者，命世之谓也。仲尼者，不世之谓也。仲尼曰：殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。如是，则何止于百世而已哉，亿千万世皆

^①（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十一之上，《观物篇》第五十五，《中华道藏》第17册，第628页。

可得而知之也。^①

邵雍认为,在人类社会的历史发展中,有命世之变化者,如皇、帝、王、伯;也有不世之不变化者,如仲尼之道。孔子虽生于三皇之后,但其道最为圆融和恒久,它可以因则因,可以革则革,具有最广泛的适应性,故为万世之事业。邵雍的历史哲学不仅仅注目于一些表面的、业已生成的政治形态的推移,同时也深入到这些现象的背后,去探求人类历史发展乃至自然宇宙演化背后的决定性因素,希望通过某种具体的历史现象的考察,发现存在于具体历史现象背后的、起主宰作用的更为根本的道。在邵雍看来,以孔子之道观察人类的历史发展,不仅可以认识百世,甚至亿万世也都是可以认识的。孔子之道是宇宙自然和人类社会历史发展的本体。

世界就是变化,变化就是历史。在邵雍看来,历史变化的背后有道起着主宰和支配的作用。道无声无形,不可得而见,在变化中体现自己神妙莫测的作用,显示自己的存在。人类历史发展中,不仅存在不同的、个别的历史事件,还有相近的、相似的普遍的历史之道。这种历史之道是历史的“一般”,它具有超越性,为历史的形上理体。历史研究的目的就是要找出此不变的历史之道。圣人之所以为圣人,也只在于圣人能发现和理解这个本体之道。因此,邵雍的历史观有着浓厚的本质主义特征。

我们认为,历史的存在不在于它是既定的、宿命的过程,而在于历史的展开是一种创造性的活动。人类社会的历史发展并不是命定的和必然的,而是生成的与开放的。历史就在于创造。创造的一个重要特征就在于其“新”。有如《周易·系辞》所说:“盛德大业至矣哉!富有之谓大业,日新之谓盛德,生生之谓易。”自然的历史和人类社会的历史是不同的,自然的时间流逝,并不一定意味着创新;人类的历史因其有人在其中活动着,人的激情与创造,使创新成为可能,从而也使历史成为可能。

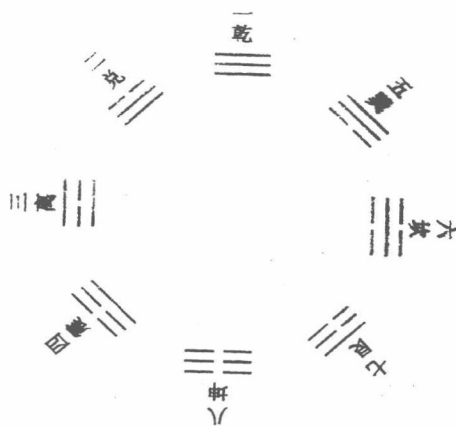
四 “数往者顺,知来者逆”:论历史发展的循环及规律性

历史事件并不是孤立的,而是有一定的规律在其中起着支配和主宰的作用。历史事件当然是独特的,不可重复,但历史事件所体现出的历史之

^① (宋)邵雍:《皇极经世》卷第十一之上,《观物篇》第五十五,《中华道藏》第17册,第628页。

理却是有可能重演的。历史事件的个别性和唯一性并不排斥它可以与不同时空条件下的事物有相同或相似的发展规律。怎样在复杂多变的历史现象中找到共同性，寻求一个支点，以便人们能够对自然和社会现象作出准确判断，这是邵雍历史哲学出现的重要原因。

在邵雍看来，《周易》的象数形式可以体现历史世界发展的一般原理。邵雍要从纯象数的概念形式出发来推导出一套先验的历史发展模式，邵雍易学有关《周易》八卦和六十四卦方位图，通过解释《周易》八卦和六十四卦方位，以说明阴阳二气的消长循环过程和规律，其中亦有历史哲学的问题。邵雍说：



伏羲八卦方位图

天地定位一节，明伏羲八卦也。八卦相错者，明交错而成六十四也。数往者顺，若顺天而行，是左旋也，皆已生之卦也，故云数往也。知来者逆，若逆天而行，是右行也，皆未生之卦也，故云知来也。夫《易》之数由逆而成矣。此一节直解图意，若逆知四时之谓也。^①

《周易》卦爻象变化所表征的宇宙天地自然和人类社会的发展变化，不仅可以顺而知往，还可以逆而知来。卦是生成的，以某一卦为基准，则

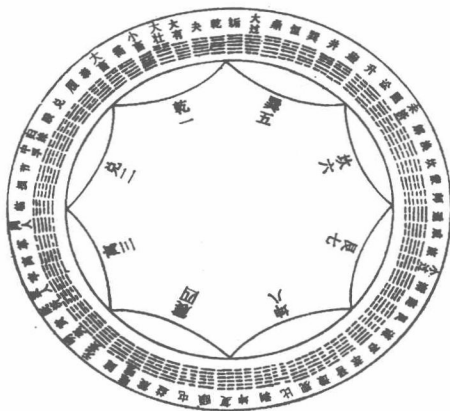
^① (宋)邵雍：《皇极经世》卷第十二之下，《观物外篇》下，《中华道藏》第17册，第659页。

有一些卦已经生成,有一些卦还没有生成;已经生成的卦有其生成的规律和原则,没有生成的卦,也将根据一定的规律和原则产生出来。如伏羲先天八卦方位图中,震为一阳生,离、兑为二阳生,至乾三阳为阳之极。乾之三阳,乃由震一阳、离、兑二阳顺而至;以乾为本位,则“数往者顺”,皆为已生之卦。巽为一阴生,坎、艮为二阴生,至坤三阴为阴之极。坤之三阴,以巽一阴,坎、艮二阴逆而至;以巽一阴为本位,则坎、艮二阴,坤三阴皆为未生之卦,故“知来者逆”。

伏羲八卦方位图,体现了阴阳消长顺逆之理,可以用来说明一年的春夏秋冬、一月的晦朔弦望、一天的昼夜长短以及行度盈缩的变化规律。我们举一个例子,如春夏秋冬是四时之序,天道运行之顺是由春而夏、秋并至于冬;逆知“四时”则由冬而知将有春与夏,春夏虽未至,但由冬可以推知春夏将至。邵雍认为从总体上来看,《周易》卦爻的生成采取的是一种“逆”的形式。因其为逆,故而能对未来的发展作出判断。

《周易》六十四卦方位圆图是将八卦方位图加以推衍而形成的。邵雍认为:

六十四卦圆图



夫《易》根于乾、坤，而生于姤、复。盖刚交柔而为复，柔交刚而为姤，自兹而无穷矣。^①

^① (宋)邵雍:《皇极经世》卷第十二之上,《观物外篇》上,《中华道藏》第17册,第635页。

六十四卦圆图也是阴阳消长图，比伏羲八卦方位图更为详尽。它也以乾、坤两卦为诸卦之祖，所谓“乾坤定位也”；乾交坤而为复，复卦内卦为震，代表一阳长；坤交乾而为姤，姤卦内卦为巽，代表一阴长。阳长则阴消，阴长则阳消。圆图左属阳，从震宫之阳爻二十，至离宫、兑宫之阳爻二十八，至乾宫之阳爻三十六，阳为顺增，而阴为递减；圆图右属阴，从巽宫之阳爻二十八，至坎宫、艮宫阳爻二十，至坤宫之阳爻十二，阳为递减，而阴为顺长。这就体现出“阳在阴中阳逆行，阴在阳中阴逆行；阳在阳中，阴在阴中阳皆顺行”的阴阳消长规律。^① 这种阴阳的消长是一种循环，一个周期结束了，另一个周期的阴阳消长又开始了。

邵雍认为，伏羲八卦和六十四卦圆图所体现的“数往者顺，知来者逆”、“阳在阴中阳逆行，阴在阳中阴逆行；阳在阳中，阴在阴中皆顺行”的《周易》卦爻的阴阳消长之理，也就是宇宙自然与人类社会发之理。人类社会的发展也存在相类似的阴阳消长过程与规律。邵雍说：

虽圣君在上，不能无小人，是难其为小人。虽庸君在上，不能无君子，是难其为君子。自古圣君之盛，未有如唐尧之世。君子何其多耶？时非无小人也，是难其为小人，故君子多也。所以虽有四凶，不能肆其恶。自古庸君之盛，未有如商纣之世。小人何其多耶？时非无君子也，是难其为君子，故小人多也。所以虽有三仁，不能遂其善。^②

天道与人事是相通的，天有阴阳，人有邪正。圣君之世不能无小人，庸君之世不能无君子，这就是阳中有阴，阴中有阳。唐尧之世，君子当道，朝中虽有共工、鲧等四凶，但因朝中君子得势，四凶不能逞其恶，反而能辅圣贤之君以治世，故尧之朝不绝四凶，这就体现了“阴在阳中阴

①（明）黄宗羲：《宋元学案·百源学案》，沈善洪主编《黄宗羲全集》第3册，第472页，浙江古籍出版社1986年版。

②（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十一之下，《观物篇》第五十七，《中华道藏》第17册，第631页。

逆行”，“阳在阳中阳顺行”的规律；同样，小人当道，则为乱世，但商纣之世，亦有比干、微子、箕子等三仁，只是因为小人得势，三仁不能遂其善，这体现的就是“阳在阴中阳逆行”，“阴在阴中顺行”的规律。

阳顺长则阴逆，阴顺长则阳逆，人类历史的发展也具有了“顺”与“逆”两种属性，一种是阳胜于阴的进步和向上，这是阳顺长而阴逆的阶段；一种是阴胜于阳的退步与沉沦，这是阴顺长而阳逆的阶段。如邵雍结合六十四卦圆图所说：

天地之气运。北而南则治，南而北则乱，乱久则复北而南矣。天道、人事皆然。推之历代，可见消长之理也。^①

所谓“北而南”，指的是六十四卦圆图中左半圈从坤之子至乾之午阳长的过程，阳长而阴逆，阳气不断增长表征天下将大治；所谓“南而北”，指的是六十四卦圆图中右半圈从乾之午到坤之子阴长的过程，阴长而阳逆，阴气不断增长则表征天下将大乱。因此，历史不仅是由不合理向合理的过渡、由堕落向道德的过渡，历史的运动是双向的，阴阳是互为消长的，道德也可能向不道德过渡，合理也可能向不合理过渡。历史研究就是要探究这种过渡的原因和规律，从而使历史能尽可能地朝着理想的方式发展。邵雍说：

复次剥，明治生于乱乎？姤次夬，明乱生于治乎？时哉！时哉！未有剥而不复，未有夬而不姤者，防乎其防，邦家其长，子孙其昌。是以圣人贵未然之防，是谓《易》之大纲。^②

《易》所体现的人类社会治乱兴衰之理，就是复中有剥，阳中有阴，姤中有夬，阴中有阳；治世中既有君子，也有小人，治世有向乱世转化的可能性；乱世中既有小人，也有君子，乱世也有向治世转化的可能性；治世之所以为治，乃在于阳顺进而阴逆行，君子长而小人消，阳胜于阴；而

① （宋）邵雍：《皇极经世》卷十二之下，《观物外篇》下，《中华道藏》第17册，第651页。

② 同上书，第655页。

乱世之所以为乱，乃在于阴顺进而阳逆行，小人长而君子消，虽有君子，不得为用。因此，圣人和君子要贵未然之防，这也是《周易》思想的核心宗旨之一。

邵雍既强调历史的必然性，也强调人为努力对历史发展的影响。因为在历史的发展中，人并不是消极的受动者。人为万物之灵，与天地并立而被称为“三才”。

人之贵，兼乎万类。自重而得其贵，所以能用万类。^①

能循天理动者，造化在我也。^②

人的历史不同于自然的历史，就在于它的可变革性。如果人在历史的发展大势面前无能为力，人就不可能被称为万物之灵。当然，邵雍认为要影响和改变人类历史发展的进程，首先必须遵循一定的发展程序，需要给历史予时间。邵雍说：

仲尼曰：“善人为邦百年，亦可以胜残去杀。”诚哉，是言也！自极乱至于极治，必三变矣。三皇之法无杀，五伯之法无生。伯一变至于王矣，王一变至于帝矣，帝一变至于皇矣。^③

民之情好生而恶杀，治世无杀，乱世无生。由乱世至于治世，不是一蹴而就的，它要经历三个时期，即从伯一变而至于王，由王一变而至于帝，由帝一变而至于皇。历史有其内在的发展规律，在人类历史发展的某个具体阶段，有着特定的治理方法和目标。如在五伯之乱世，圣人则要行《春秋》之法而不能行三皇之道，这就是得正。在这个过程中，不能主观随意对历史去加以改变。即便是圣人孔子在世，他处于春秋五伯之时，亦没有能力直接将伯之世改造为三皇之世。因为历史是具体的，理想与现实不能混同。在特定的历史阶段，应该采取特定的治理方法。就好比在自然

①（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十二之下，《观物外篇》下，《中华道藏》第17册，第652页。

② 同上书，第653页。

③（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十一之下，《中华道藏》第17册，第632—633页。

界，春不能行秋之令，夏不能行冬之令；人类社会，伯之世也不能行三皇之政，三王亦不能行五帝之政。法虽为正，错令行之则为邪。历史的发展是一种有规律的阴阳消长。人们可以发现并有意识地循着这种规律去改变世界及其历史，故“变从时而便，天下之事不失礼之大经，变从时而顺，天下之理不失义之大权者，君子之道也”^①。人们只有掌握了历史演化的规律，通过“长君子”、“消小人”，防患于未然，才可能使人类社会达到长治久安。

邵雍虽然肯定圣人可以引领历史发展的轨迹和方向，但这也是有条件的。

大过本末弱也，必有大德大位，然后可救。常分有可过者，有不可过者。有大德大位可过者也，伊、周其人也，不可僭也。有大德无大位不可过也，孔、孟其人也，不可诬也。其位不胜德邪，大哉位乎！待才用之宅也。^②

邵雍更多地把圣人改变历史所需要的条件理解为“德”与“位”，“德”是指圣人个人内在的品德、品行，“位”则是圣人所处的外在历史条件，包括当时的政治形势和圣人个人的政治地位等。历史上伊尹、周公之所以能对社会历史发展施加影响，是因为他们既有“德”，也有“位”；而孔子、孟子虽有“德”但无“位”，故其功不同于伊、周。因此，历史也就不是随便能加以更改的，而是需要各种前提条件，其中最重要的条件有内外两个方面，“内”指统治者内在的品性，“外”指其所处的外在的政治时势和地位。圣人之“位”与“德”必须结合，才有可能对人类历史发展的轨迹施加影响。所以他感叹道：

苟有命世之人继世而兴焉，则虽民如夷狄，三变而帝道可举！惜乎时无百年之世，世无百年之人，比其有代，则贤之与不肖何止于相

①（宋）邵雍：《皇极经世》卷第十二之下，《观物外篇》下，《中华道藏》第17册，第660页。

② 同上书，第655页。

半也！时之难不其然乎，人之难不其然乎！^①

邵雍承认历史发展有其内在的规律和阶段，在人类历史发展的某个具体阶段，有其具体的治理方法和目标，所以，人类对自己的历史也不可能随意加以改变。历史发展的背后还隐藏着某种内在的逻辑必然性，人可以发现这种逻辑发展的必然性，有意识地循着这种规律性去改变世界及其历史。

变从时而便，天下之事不失礼之大经，变从时而顺，天下之理不失义之大权者，君子之道也。^②

邵雍注重深入到历史现象的背后，去探求人类历史发展乃至自然宇宙演化背后的决定性因素，希望通过对某种具体历史现象的考察，发现存在于其背后、起主宰作用的更为根本的规律来。因为人们如果对历史中的治乱之因是什么，天下何以乱、何以治的原因不深切思考之，就容易陷入历史的盲动性中。邵雍强调了历史发展的规律性，尽管规律是先天的，此“先天”，意味着其先于人和人类社会而存在，但人可以领悟和掌握此先天之理，这就是“先天而天弗违，后天而奉天时”，只要我们掌握了这个最基本的要素，掌握了历史演化的规律，则可以“宇宙在乎手，万化生乎身”，从而人类不仅可以理解自己和宇宙自然的历史，而且可以把握历史及其发展，这种把握当然是建立在对先天之理的“弗违”和后天“奉天时”的基础之上的。

邵雍并不认为历史之理是不可言状的存在，他通过对《易》的象数形式的推演，得出了历史发展之理。这是一种理性主义的研究方法。历史现象与历史之理有着密切的关系，历史现象是历史之理的体现，历史之理则是深深根植于历史现象之后的规律性存在，是历史现象的主宰。《周易》的象数形式，就是对这种历史之理的理论抽象和总结。在历史之理的支配之下，现实的历史才得以展开。这里所谓“现实的历史”，既包括

① （宋）邵雍：《皇极经世》卷第十一之下，《中华道藏》第17册，第634页。

② （宋）邵雍：《皇极经世》卷第十二之下，《观物外篇》下，《中华道藏》第17册，第660页。

自然宇宙的演化史,也包括人类社会的历史发展。邵雍力图探讨宇宙天地自然和人类社会两个发展方面存在的规律,他从自然主义的阴阳消长观念中得到了启发,希望在人类历史的发展中找出同样具有规律性的发展来。他通过对《周易》八卦和六十四卦方位圆图的考察,以《易》的象数体系来阐释和说明宇宙自然之理和人类社会的发展之理,以尽物之性和人之性。

总之,邵雍的伏羲先天八卦方位图、伏羲先天六十四卦圆图等,都认为宇宙自然和人类社会的历史是一种有规律的阴阳消长。宇宙自然的历史因阴阳之消长而有开物、有闭物,人类社会的历史也因善恶的阴阳消长而由盛趋于衰,或由衰趋于盛。从理论上讲,历史不仅仅是阳消阴长,“一代不如一代”;通过人自身的努力,也可能阴消阳长,“芝麻开花节节高”,使后代社会的发展超过前代的水平。因此,在某种程度上来看,只要懂得阴阳消长之理、理解历史兴衰之因,人们就可能在历史发展的大势面前有所作为,可能由自己来主宰和决定自己的命运。邵雍《天人吟》云:“羲轩尧舜虽难复,汤武桓文尚可循。事既不同而又异,也由天道也由人。”^①虽然人类社会的发展要达到羲轩尧舜的时代是比较难做到的,但要恢复到汤武桓文的水平则通过努力是可以做到的。这就体现了“数往者顺,知来者逆”的精神。

邵雍强调了人的历史与宇宙自然历史的统一,认为自然发展是有规律地进行的,人类社会的发展也是有规律的,宇宙自然的世界和人类历史的世界在道理上是一致的。邵雍历史哲学主要集中在对自然界周期性发展以及人类社会统治形态不同阶段更替之因的研究。他要从人类历史发展中,提炼出什么是善和什么是恶,这是一种人文的价值观念,这种价值观念在自然宇宙中是不存在的。但包括邵雍在内的中国思想家,通过一种比拟的方法,希望将这种源自于人类社会的善恶价值观念,在自然宇宙中也能得到反映和表现,如春与生生的联系,夏与成长的联系,秋与肃杀的联系,冬与收藏的联系,等等。人类社会善与恶的对峙被认为是宇宙天地间的阳与阴的对峙。和宋代其他理学思想家一样,邵雍的历史判断实质上是一种道德判断,只不过邵雍将道德判断还原为宇宙自然之理,从而使宇宙自

^① (宋)邵雍:《伊川击壤集》卷之十三,《中华道藏》第25册,第383页,华夏出版社2004年版。

然也具有了人类道德伦理的属性而已。邵雍的历史观是一种大历史观，即不仅仅考察人类社会的历史，而是把人类社会的历史放到整个宇宙的历史中去考察。他之所以这么做，无非是想要说明，人类社会之理与整个宇宙自然之理是相通的，从而人类社会之理取得了和天地自然一样崇高和永恒的地位。

邵雍的历史哲学有一个完整的理论框架，其赖以立论的《易》之象数在他自己看来，是一种先天之学，是先于天地而存在的，天地产生后，此先天学演化为后天之学。邵雍对历史的发展进行数学的推导与运算，然后将经验的事实与之相对照，说明两者的相符，这使得其历史哲学思想具有一种先验的合目的性，故邵雍的历史哲学亦可以称之为先验的历史哲学。

第五章 以史证经与历史哲学

——以司马光、杨万里为中心

第一节 司马光的易学历史哲学

司马光是北宋时期著名的史学家，其事迹见《宋史》本传。司马光撰有《易说》六卷^①，关于司马光《易说》解易之特点，《四库全书总目提要》认为，司马光解《易》，深辟虚无、玄渺之说，于古今事物之情状，无不贯彻、疏通、推阐、深至，不袭先儒旧说，强调切于日用，反对王辅嗣以老庄解易，以其非《易》之本旨，不足为据。司马光之易学与其史学是何关系，余敦康先生认为，“就学术思想而言，他（指司马光）的史学和易学却是彼此互通，结为一体，相得益彰，不可分割的。如果说他的史学研究主要着眼于‘通古今之变’，易学研究则主要着眼于‘究天人之际’。‘究天人’是为了使自己能站在哲学的高度从整体上去更好地‘通古今’，‘通古今’是为了具体地考见‘国家之兴衰’，‘生民之休

^① 关于司马光所撰《易说》之卷数，苏轼为司马光所作《行状》载其所“作《易说》三卷、注《系辞》二卷。”而《宋史·艺文志》则认为，光作“《易说》一卷、又三卷、又《系辞说》二卷”，则有六卷之说。司马光《易说》之传本，在宋代已多寡互异。朱熹《朱子语类》说：“尝得《温公易说》于洛人范仲彪，尽《随》卦六二，其后缺焉。后数年，好事者于北方互市得板本，喜其复全。”则朱熹先得之《易说》为一残本，后于北方互市得另一板本，才使之成一本。其后，此书不太为学人所知，故有以之为失传者。如〔清〕朱彝尊《经义考》注此书为已佚。清四库本所收《温公易说》辑出于明《永乐大典》，因其所列不止于《随》卦，为一全本，有可能即朱子所称后得之本。关于《永乐大典》所载司马光《易说》之真伪，《四库总目提要》辨其真如下：一是宋代晁公武《读书志》认为：“《易说》杂解《易》义，无论次，未成书。”而《永乐大典》本：“其释本卦或三四爻、或一二爻，且有全无说者。惟《系辞》差完备，而《说卦》以下仅得二条，亦与晁公武之言相合。”二是以陈友文集传精义、冯椅易学、胡一桂《会通》诸书所引司马光《易说》之辞句核之，一一具在，故知其为宋代原本无疑。三是司马光之书原本撰次未成，其解《易》义多阙，有如其所著《潜虚》，“不完”者反为真本，这并不表明此书有所残佚。以上据《四库全书总目提要》。

戚’，切实把握天人之学的思想精髓和价值理想。”^① 因此，余先生提出：“《四库全书总目》论易学的演变提出‘两派六宗’之说，以南宋的李光、杨万里为‘参证史事’宗的开创者，实际上，此宗的真正开创者应为北宋的史学大师司马光。”^②

我们认为，司马光不仅仅限于在解释《周易》时，“参证”以史事，他通过易学的形式还表达了其独具特色的历史哲学思想。

一 “凡宇宙之间皆易”：提出历史发展的普遍性原则——“易”道

历史作为一门人文学科，需要论证的一个重要问题就是人类的历史活动是否具有普遍性的发展规律？如果历史仅只是一种无发展方向和规律的盲目活动，是随意和不确定的，这种历史就是不可认识的，而历史学科本身存在的合法性也就值得怀疑了。作为史学家兼哲学家，司马光力求找到宇宙、人类社会历史活动背后所隐藏的起主宰和支配作用的一般性规律，他称之为“易”道。

司马光认为，宇宙之间无非易，易非为圣人所作，乃客观之存在，其内容不离阴阳之变、五行之化。司马光说：

或曰：《易》者，圣人之所作乎？曰：易者，先天而生，后天而终，细无不该，大无不容，远无不臻，广无不充。惟圣人能索而知之，逆而推之，使民识其所来而知其所归。夫易者，自然之道也，子以为伏羲出而后易乃生乎？或曰：敢问《易》者，天事欤？抑人事欤？曰：易者，道也。道者，万物所由之涂也。孰为天？孰为人？故易者，阴阳之变也，五行之化也，出于天、施于人、被于物，莫不有阴阳五行之道焉……推而广之，凡宇宙之间皆易也，乌在其专于天、专于人？二者之论皆蔽也。^③

易即阴阳、五行变化之道，此道乃宇宙万物之所由者，涵盖天、地、人而莫之能外。圣人能知易，其所知即为《易》，《易》乃法易之道而成

① 余敦康：《汉宋易学解读》，华夏出版社2006年版，第164页。

② 同上书，第167页。

③ 司马光：《温公易说·易总论》，上海古籍出版社1989年版，第3页。

之于书者，是人对宇宙变易之理索而知之、逆而推之的结果，旨在“使民识其所来而知其所归”。因此，宇宙、自然、社会、历史实乃一有规律之变化过程，此即是“易”之道。

“易”之道以太极为根本、为万化之原。太极化而有阴阳、五行、万变，由此而形成一具有丰富内容的历史展开过程。就太极生化万物的过程而言，虽然变化莫测，但其变中即有不变者存。所以，在答人问“太极有形无形”时，司马光说：

但或问太极有形无形？曰：合之则有，离之则无。何谓也？曰：请以宫喻。夫宫者，土木之为也，举土木则无宫矣；土木者，堂墉栋宇也，举堂墉栋宇则无土木矣。虽然，合而言之，则宫巍然在矣。^①

土木可建成宫室，但仅从土木的角度来看，则宫室无非土木之垒；仅从宫室的角度来看，所见皆堂墉栋宇，何来之土木？分之，则土木是土木，宫室是宫室，合而言之，则太极之理、阴阳之变，其全体之大用本来俱在，无有欠缺。太极即在事、物之变化中，变中即有不变。司马光说：

无形之中，自然有此至理，在天为阴阳，在人为仁义；有形可考，在天为品物，在地为礼法；物久居其所则穷，故必变而通之，在天为气节，在人为明哲。易道既成，施之天下，则为圣人之事业。^②

天地万象变化中，有无形之理，有有形之变，无形之理指的是无形中自然有此至理，此理的存在是自足的，无须另有一物来成其主宰，即是太极。人之仁义，亦是如此。有形之变，如天之品物，人类社会之礼与法，皆处于变化之中，变化之原因，在于物极则穷，因穷而有变化之必要，此即是易之道，人知之、识之，成之、形之，施之于天下，则成就圣人之事。

① 司马光：《温公易说》，上海古籍出版社1989年版，第77页。

② 同上书，第79页。

业。因此，司马光解《系辞》“易穷则变，变则通，通则久”说：“法久必弊，为民厌倦。变而民莫之知。圣人守道不守法，故能通变。”^①在这个解释中，司马光提出了一个重要的原则，就是“守道不守法”，因具体事物之法是可变的，“法”与时紧密相连，时不同，法亦各异，法久则生弊，故须变之以通民之情，有如历史上神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。“法”之变是必要的，变与不变，其标准在于“道”。法虽可变，且必须变，而道则不变，道之所以不变，在于道“通”于法之中，此“通”作贯通讲，道是贯通于不同法之中的，是法的根本精神，此则不变，亦不能变。故司马光在解《系辞》“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》”时说：

棺槨，卫死者入于土，而生者之情得以夷怗，《大过》之象也。契者，要约也，古之要约，未有文字，相与结绳为识而已，其后浸相欺，背乱不可知，故圣人作为书契，书契既明，则是非立决，《夬》之象也。^②

古代时期，葬的形式不同于后世，一般是将逝者葬之于广漠之野，不封不树，以薪覆之而已；后世易之以棺槨，《系辞》认为是取诸《周易·大过》，因为《大过》上兑下巽，兑为泽、巽为风，棺槨可以避风避水、护卫死者入于土中，更重要的是，能让生者之情感得到安慰。又比如，上古时期没有文字，通过结绳来形成彼此之间的重要约定。结绳用之久，生成一些弊端，导致后世之人相欺、相背、相乱而不可知，为解决此问题，于是有书契之作。契指的是“要约”，即重要的约定，书契既明，则是非立决。《系辞》以之取决于《周易·夬》，因《夬》上兑下乾，兑泽之水于乾天之上，五阳决去一阴，故可以很好地象征“决”之义。由司马光对《系辞》之解释，我们从中亦可发见其哲学历史观，即认为历史是一个变易的过程，此变易中有其内在不变之理，此理即是易之道。无论是

^① 司马光：《温公易说》，上海古籍出版社1989年版，第81页。

^② 同上书，第82页。

葬礼之变，还是书契之作，其变易是值得肯定的，但亦要看到其中有不变者，即人们对“是非”、“人情”等问题的关注乃亘古今所不能无者，此皆出于道。道虽不变，体现道之“法”则可以变且必须随时而变。

易之道贯彻于事物之终始，不可须臾而离之。《易》法易道而成，括众理，贯通事物之内、外、始、终，故“《易》以穷物之终始为本质”^①，成为指导人内以修身、外以行事之法度。司马光解《系辞》“旁行而不流，乐天知命，故不忧”说：“旁行谓触类而长之，不流谓既有典常。知《易》则吉凶有命，惟天所授而乐之，夫复何忧？”^②有“典常”，谓在变化中有恒常不变之道存在；“旁行”则是“道”触类而长、成一种具体之法，法意味着发展与变化；人行其道而变其法，于发展、变化中成就事业，根据事业与道相合与否而生成吉与凶。司马光这种于变动中承认有不变者存在，将“法”的历史性变化与“道”的恒常性不变融为一体的观点，是将生生不息的历史变化与探讨一般原则的哲学进行有机结合的一个新尝试，这直接影响到他的史学观。如在《资治通鉴》中，司马光为解释周德既衰后，文、武之祀在春秋时期仍然绵延不绝之原因，在易道恒常的基础上，提出封建纲常为社会历史万世不易之则、治乱兴衰之本：

文王序《易》，以《乾》、《坤》为首。孔子系之曰：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”言君臣之位犹天地之不可易也……夫礼，辨贵贱，序亲疏，裁群物，制庶事，非名不著，非器不形；名以命之，器以别之，然后上下粲然有伦，此礼之大经也……呜呼！幽、厉失德，周道日衰，纲纪散坏，下陵上替，诸侯专征（谓齐桓公、晋文公至悼公以及楚庄王、吴夫差之类），大夫擅政（谓晋六卿、鲁三家、齐田氏之类），礼之大体什丧七八矣，然文、武之祀犹绵绵相属者，盖以周之子孙尚能守其名分故也。^③

司马光认为虽世异时移，历史不断变化、发展，然其中有亘古不易之道存在，守道则吉，违道则凶，并以此原则为统治者治世之宝鉴。此观点

① 司马光：《温公易说》，上海古籍出版社1989年版，第87页。

② 同上书，第68—69页。

③ 司马光：《资治通鉴》第一册，中华书局1956年版，第3—4页。

之具体内容于今世当然有可商榷之处，然其论“变”与“不变”的思维方式，应该说还是有其价值的。

二 “圣人作《易》，为数亦为义，义急数亦急”：论易道的表现形式与内容

司马光力求找到自然和人类历史发展背后所隐藏的起主宰和支配作用的一般性的“易”道，此“易”道的内容，又分为“义”与“数”两个不同的层面。

司马光提出，《易》有“义”与“数”。如礼乐刑德、仁义礼智信，此则为“义”，而礼乐刑德不离“阴阳”，“仁义礼智信”实乃“五行”，此阴阳、五行，即是“数”。“义出于数”，《易》之作，不仅要阐明“义”，而且要探讨“数”，故“义急、数亦急”。司马光说：

或曰圣人之作易也，为数乎？为义乎？曰：皆为之。二者孰急？曰：义急、数亦急。何为乎数急？曰：义出于数也。义何为出于数？曰：礼乐刑德，阴阳也；仁义礼智信，五行也；义不出于数乎？故君子知义而不知数，虽善无所统之；夫水无源则竭，木无本则蹶，是以圣人挾其本源以示人，使人识其所来则益固矣。^①

“义”之中即有“数”，有“数”意味着“义”必有其表现者，知义而不知数，虽得其善，而无所统载之，故“义”与“数”二者不可偏废。司马光提出“义出于数”，认为易道既包括抽象的精神、原则，也有其具体的显象和表现形式，易道的精神和原则必然要通过各种具体的自然、社会和历史因素来呈现自己，于其中即有数与时。既然如此，如果要认识易道及其表现，就必须既重点考察其中之“义”，也不能忽略其“数”。

《易》之“数”与“时”相联系，数即时，时不可用而用则违其“数”，亦必失其“义”。如《乾》初九之爻“义”为“潜”，即因其数与时。司马光说：

初九阳之始也……阳气方萌于黄泉，太阴始盛，万物未被其泽，

^① 司马光：《温公易说》，上海古籍出版社1989年版，第4页。

故曰潜龙……其言勿用何？圣人观象而为之戒也。潜龙之时，伏于泉，不可用也。是故冬华而雷为妖、为灾，人躁而狂为凶、为殃，皆时不可用而用之也。^①

《乾》卦初九之龙为“潜”，因初九代表阳气之始，虽然阳气像龙，健健而变化不息，然其升降亦有时，方阳气始萌于黄泉、太阴正盛之时，万物未被阳气之泽，故《乾》之初九于时为潜，只能伏于泉而不可用，用之则为凶、为咎。有如冬华而雷为妖、为灾，人躁而狂为凶、为殃一样，皆因时不可用而用之。于此，司马光强调了时、数的重要性。

对于时、数的变化，《周易》不同卦、爻之位可以表征之。如在解释《周易·节》卦时，司马光就充分阐释了这个问题。他认为《节》即“贵于适事之宜”^②的意思，《节》之初九无咎，因初为事之始，始而节，且九为阳爻居于阳位，得时、得位，故无咎；君子制数度、议德行，德行议之而后动，动而中节，然后为善。《节》之九二有凶，《节》上坎而下兑，兑有和、悦之义，坎有险、峻之义，知悦而不知险，则民不肃，知险而不知悦，则民不亲，不肃则慢，不亲则乖，慢与乖，乱亡之道，故悦以行险，方得节之宜。《节》之六三极悦而过乎中，因不节而嗟若；上六极险而过于中，故苦节不可贞，九五正不违中，中不离正，为达节之圣人；六四以下承上，以柔成刚而不失其正，为守节之贤人；九二以阳居阴，六三以阴居阳，为失节。《节》卦六爻之恰当与否，与其所处之时、位密切相关，时位不同，节之义亦不同。

因“义急数亦急”，以此观察社会历史，司马光发现，人有美材，亦需遇明时，方有展示之机会。具美材之人，无代无之，然世则有治、有乱，治世则美材有用武之地，乱世则美材不能尽其材用。其解《姤》及其《彖》说：

刚，阳德也，君子所尚也，然刚而不中则亢，刚而不正则戾，亢则人疾之，戾则人违之，故刚遇中正然后可以大行于天下也，姤之时义大矣哉。姤，消卦也，孔子何大焉？夫世之治乱，人之穷通，事之

① 司马光：《温公易说》，上海古籍出版社1989年版，第5页。

② 同上书，第62页。

成败，不可以力致也，不可以数求也，遇与不遇而已矣。舜遇尧而五典克从，百揆时叙；禹稷契皋陶遇舜而六府三事允治，地平天成；伊尹遇汤而格于皇天；师尚父遇文武而天下大定，不然泯泯于众人之中，后世谁克知之？以是观之，姤之为义，岂不大哉！^①

《姤》一阴遇五阳，刚为阳之德，君子尚阳，但刚而不中则为亢，刚而不正则为戾，亢、戾则人疾之、违之，所以，阳刚遇中正，然后可以大行于天下。《姤》为一阴消五阳之卦，司马光认为，孔子之所以赞《姤》之卦德是有原因的。因为世之治乱，人之穷通，事之成败，皆有其时、数。历史上，舜遇尧而五典克从、百揆时叙；禹、稷、契、皋陶遇舜而六府、三事允治，地平天成；伊尹遇商汤而格于皇天；师尚父遇文、武而天下大定。如果无此时数、殊遇，则舜、禹、稷、契、皋陶、伊尹、师尚父就可能泯泯于众人之中，而不能建辉煌之功业。由此观之，虽有盛德，亦必得时、得遇，方能成就一番功业，于此可见时、数的重要性。

当然，社会历史中，时、数亦不能离开义而单独存在。司马光解《明夷》六五爻辞“箕子之明夷，利贞”说：

君子之晦，以避难也。内修明德，不可息也。为人臣者，有箕子之正则可也，无箕子之正，苟生以忘其君者，罪莫大焉，故曰利贞。^②

君子之处世，有晦、有明，当盛世则君子明而辅之以治天下，当衰乱之世，则君子晦而自昭明德，其明与晦有时与数。好比历史上，商纣王暴虐无道，箕子则内修明德，外避险难。但司马光也认为，如有箕子之正，则可以避世而晦，如无箕子之正，只是苟全性命于乱世，忘拯救天下、国家于险难之中，则不配称之为君子。所以，《明夷》虽有时、数，然必强调得其正，合于其“义”，才能利贞，故数急义亦急。

司马光亦以此观点来解读历史。东汉末年，社会动乱，酿成党锢之祸。对此，司马光评论说：

① 司马光：《温公易说》，上海古籍出版社1989年版，第49页。

② 同上书，第44页。

天下有道，君子扬于王庭以正小人之罪，而莫敢不服。天下无道，君子囊括不言以避小人之祸，而犹或不免（《坤》之六四，居近五之位而无相得之义，乃上下闭隔之时，群阴既盛，故当括囊以避祸。《夬》以五阳决一阴，小人衰微，君子道盛，故可扬于王庭以声小人之罪）。党人生错乱之世，不在其位，四海横流，而欲以口舌救之，臧否人物，激浊扬清，撩虺蛇之头，蹀虎狼之尾，以至身被淫刑，祸及朋友，士类殒灭而国随以亡，不亦悲乎！夫唯郭泰既明且哲，以保其身。申屠蟠见几而作，不俟终日（谓申屠蟠得《豫》之六二），卓乎其不可及已！^①

司马光认为，自然和人类社会历史发展有着“义”与“数”两个方面的规定性。“义”就其最广泛的意义来说，就是太极变易过程中的规则与必然性，它通过万物和人类社会的生成、变化显示出来，是由万物和人类的本性派生出来的一种必然关系，在这个意义之下，一切存在都有它们自己的“义”。“义”可以通过不同的人与事表现出来，从而形成千姿百态、变化多端的历史现象，此则有“数”，故离开“数”，就不能很好地领会“义”。东汉末年，党人虽欲激浊扬清，然生错乱之世，不得其位，且欲以口舌救世，致使身灭而国随以亡。司马光认为，这是由其不识时义、不能见几而作所导致。在此基础上，司马光认为，历史的创造活动并不是任意的、盲目的，它受一些法则支配，带有必然性，但要认识这些必然性，必须结合时与数，才有可能。于此，司马光强调了自然和社会历史的发展具有其规律性，从而为人在认知世界、自身及其历史这个问题上预设了一个前提条件，也为探寻人类历史发展的普遍性原则奠定了理论基础。这在其历史观中具有重要意义。

三 “见微而知彰，原始而知终”：论《易》所具的史学功能

易道的存在确定了历史的发展具有规律性，但人类历史的发展往往背离易道的根本法则与精神。现实的社会历史如何与易道取得一致，是司马光易学历史观拟解决的重要问题。

^① 司马光：《资治通鉴》第二册，中华书局1956年版，第1823页。

司马光认为，宇宙和人类社会历史变化不测，可以谓之“神”，神之所为，只有通过《易》方能知其动静、吉凶。《易》有卦爻象、还有卦爻辞，象与辞拟其变化之理，君子习《易》，旨在法《易》而动，效《易》变化之理而行。其解《系辞》“子曰：知变化之道者，其知神之所为乎”说：“神之所为，变化不测，惟《易》能知之，系辞以尽言，君子动静效《易》变化。”^①又其解“惟几也，故能成天下之务”说：“几者，动之微，虑之于微，则事无不济。”^②神妙之变化虽然阴阳不测，然变动中有其几微者，君子要虑于变化之几微处，则可以成就事业。

在司马光看来，君子学《易》，要“见微而知彰，原始而知终”，通过攘恶于未芽、杜祸于未萌，来修身、治国。其解《坤》之初六爻辞“履霜，坚冰至”说：

初六者，阴之始也……阳气方盛，阴生而物未之知也，是故君子谨之。其曰履霜坚冰至，霜者，寒之先也；冰者，寒之盛也。君子见微而知彰，原始而知终，攘恶于未芽，杜祸于未萌，是以身提而国家又宁也。^③

《坤》之初六，一阴始萌。知《易》者于《坤》初六阴萌之时，无论修身、治国皆当警觉之，要通过攘恶于未芽、杜祸于未萌，来修其身而治其家国。初六为事之始，行事要于其始即有所警觉，防凶事于其微，戒其将来之祸。

《易》之理切近于人事、历史，于人事尤其是历史中亦要见微而知彰、原始而知终。历史是过去人事之总和，人事之切要者，无过于“修身”与“治国”。关于修身与治国，司马光尤其强调要谨其始而善其终，通过止恶于其未萌，销祸于其未形，将可能的祸患，消除在其未形显之时。其解《震》上六爻辞说：“震不于其躬、于其邻者，祸在彼而思在此也。楚人灭江，秦穆公为之降服，出次不举过，数曰：吾自惧也。”^④

① 司马光：《温公易说》，上海古籍出版社1989年版，第75页。

② 同上书，第75页。

③ 同上书，第9页。

④ 同上书，第56页。

《震》上六爻辞“震不于其躬、于其邻”，意思指的是祸在彼而思在此。司马光引史证经，他以春秋时期楚人灭“江”，秦穆公闻之，为之作降服，不断提醒自己要以“江”为前车之鉴，来说明《易》中之意，认为《易》与史一样，皆有警戒、警醒世人之功能。

司马光强调《易》可以彰往而察来，显微而阐幽。其解《系辞》“夫《易》彰往而察来，而微显阐幽”说：“既兆为往，未至为来，显者微之，幽者阐之，微显阐幽者，微其显，阐其幽也。”^①“往”代表“既兆”，对“既兆”之事，《易》能够总结、吸取其经验、教训，使之对将来的发展有所裨益；“来”即是“未至”，对“未至”之事，《易》将之理解为即将到来，从而预先为之备。

无论是“彰往”，还是“察来”，皆是《易》之功能，也是君子行事所应遵循的准则。君子法《易》理而行，对已兆之事的“显者”，要深入探究其发生的内在而微妙的原理，此即是“微之”；对可能发生的事，因其尚未显现，故为“幽者”，但亦应阐之使明，从而对行动有所指导。如果不能做到谨始善终、见微知彰，此则为不知《易》，乃小人之行事，必有凶祸相随。司马光说：“《大壮》之六五丧羊于易，《旅》上九丧牛于易，易者，不忧险阻之谓也。”^②《大壮》卦六五爻辞有“丧羊于易”之说，而《旅》卦之上九爻辞有“丧牛于易”之说，此两处之“易”为何意，历来有不同说法，有以之为古代地名者，但司马光认为此两处之“易”皆为“不忧险阻”之意，就是说不能在事前存忧惧、警戒之心，对可能发生的险阻没有警惕之心，不能作出预见，从而导致行动的重大损失。

故《易》之道与史有等同者，两者皆是君子修身之大要、开物成务之通途。因此，人要以《易》洗心，涤诸各种不合于《易》之理者。其解《咸》九四爻辞：“贞吉悔亡，憧憧往来，朋从尔思”及其《象》说：

四在腓下，感其心者也。心感于物为善、为恶、为吉、为凶，无不至焉，必也执一以应万，守约以御众，其惟正乎。夫正而遇祸，犹为福也，求仁得仁，又何悔。故心正则事无不吉，而悔亡也……故大

① 司马光：《温公易说》，上海古籍出版社1989年版，第86页。

② 同上书，第59页。

人之道，正其心而已矣，治之、养之，以至于精义入神则用无违矣，用之于身则身安而德崇矣，过此以往，不足思也。久而不息则可以穷神而知化，大人之德，莫盛于斯矣！^①

《咸》之九四爻，以象论之，其在脢之下，故为心之位，《咸》九四言感其心，心感于物而动，产生善、恶、吉、凶，乃至各种可能性，无不包括。如此，则何以应物？司马光认为，必须通过“执一”以“应万”、“守约”以“御众”。此“一”与“约”为何？这就是“正”心。如果心能“正”，则事与物之往来、屈伸，心皆能不为之动。苟心不能“正”，则心以物类而应之，喜则不见其所可怒，怒则不见其所可喜，爱则不见其所可恶，恶则不见其所可爱，顾右则失左，瞻前则忘后，如此，则视必有所蔽，听必有所偏，故未能光大而有所倾。故君子、大人之道，无论是修身、治国，皆正其心，通过治心、养心，以至于精义入神，则心与道无违。如此，用之于修身则身安而德崇，用之于治国则国泰而民安，如此养心长久而不息，则可以穷神而知化。历史与社会中，也有“正心”而遇祸的情况，但这在司马光看来，仍然是“福”。因为“正心”而求仁得仁，虽遇祸而无悔。由此，司马光得出这样的结论，即“心正”则事无不吉而悔亡。

总之，“守国不谨，则敌人取之；立身不谨，则祸辱乘之。先自败然后人败之”^②。心不正则身不修，身不修而至于国不治。对于这种情况，他主张通过习《易》得其理、修“心”循其理来进行制约。人们通过习《易》而得其理，则可以防微杜渐，见微而知彰、原始而知终、见往而察来，从而确立起正确的历史行为准则。

四 “阳非阴不成，阴非阳不生；阴阳之道表里相承”：社会历史的理想存在方式

对于社会历史理想存在形式的探讨，亦是司马光易学历史哲学的重要内容。司马光认为，从自然界到人类社会，其存在的形式皆不离阴阳，阴阳之道表里相承；阳非阴不成，阴非阳不生。其解《坤》之六三爻辞

① 司马光：《温公易说》，上海古籍出版社1989年版，第40页。

② 同上书，第73页。

“含章可贞，或从王事，无成有终”说：

乾坤之爻，得位未必吉，失位未必凶，其故何也？曰阳非阴则不成，阴非阳则不生，阴阳之道表里相承，阴胜则消，阳胜则亢，是故乾坤以阴居阳、以阳居阴，不皆为咎也。^①

在《周易》卦爻中，有“得位未必吉，失位未必凶”的情况，司马光认为，其原因在于卦爻位之吉凶不是绝对的，还应该结合卦爻阴阳相和之状况来作具体考察。关于阴阳之和，司马光提出，“阳非阴则不成，阴非阳则不生”，认为阴阳之道表里相承，阴胜则消，阳胜则亢。仅单纯就卦爻阴阳各自而言，其实无所谓吉与凶，吉凶在于阴阳之相互作用，阴阳太亢或过、不及，皆不足以称善。吉之与否，与阴阳相调和的程度密切相关。因此，《乾》《坤》两卦中，爻以阴居阳、以阳居阴，不皆为咎。如就《坤》之六三爻而言，六三为阴爻而居于阳位，物以阳生，得阴而成，阴功虽小，但因此功而有开春万物之发生；六三体柔而志存乎刚，故“含章”，阴爻虽柔而不泥于下，阳位虽刚而不疑乎上，故“可贞”。如果刚柔太过，就须畏慎而后才可能免咎，如《乾》之九三以阳居阳，故阳纲太过，又不居中，其爻辞说“夕惕若，厉无咎”，就是诫之要时时警惕才能免祸；《坤》之六四以阴居阴，故阴柔太过，亦不居中，故爻辞说“括囊，无咎、无誉”，因其阴爻居阴位而不失于正，故虽危无咎。而《乾》之九四、《坤》之六三虽无中正之德，但九四以阳处下、处阴之位，刚克而沈潜，故“在渊无咎”；六三以阴处上、处阳之位，柔克而高明，故“含章可贞”。因此，就《乾》《坤》两卦之爻来说，得位之爻未必吉，如《乾》之九三、《坤》之六四；而失位之爻也未必凶，如《乾》之九四、《坤》之六三，其原因就在于：以易道言之，阳非阴则不成，阴非阳则不生，阴阳之道表里相承。

在论天道阴阳相和之理的基础上，司马光转而论人事中的阴阳相和。人事中的阴阳相和，首先是君臣相和，他说：

故阳而不阴则万物伤矣，君而不臣则百职旷矣，阴阳同功，君臣

^① 司马光：《温公易说》，上海古籍出版社1989年版，第9—10页。

同体，天之经也，人之纪也。^①

“天之经”与“人之纪”是相通的，阴阳之理亦相似而不违。人类社会中，有君臣之别、有职事之分，其中皆分阴阳，如王者为尊，此即是阳；臣者为辅，此即是阴；君有君之职，臣有臣之责，在自然界中，阳而不阴则万物伤，人类社会中，君而不臣则百职旷，令由君出，亦须得臣而行，故阴阳同功，君臣同体。司马光虽然认为，臣以从王役为荣，臣不能专成，要尽己之力以承事之终，但君臣是同体而不相离的，有如阴阳同功而不相离。司马光解《蛊》卦初六爻辞“干父之蛊，有子，考无咎，厉终吉”及其《象》说：

以秦始、汉武之奢汰、骄暴，相远也，无几耳。始皇得胡亥以为子、李斯以为臣，不旋踵而亡矣，天下后世之言恶者必归焉。武帝得昭帝以为子、霍光以为臣，而国家义宁，后世称之为明君。隋、唐之祖亦然，故必有贤子，然后考得无咎也。干事之始，敢自安乎？故战战兢兢，乃得终吉也。夫事有蛊敝，不可不更；臣、子之心，非以高君、父而自名也，欲以掩恶而全美，故曰意承考也。^②

司马光认为，天下之事既大且多，处理天下大事，非圣人不能无过，但子能盖父之愆，臣能掩君之恶，此即为“干蛊”。司马光以史论经，他认为如果考察历史上的秦始皇、汉武帝，历史上对他们的奢汰、骄暴之评介，相去甚远，原因何在？司马光认为，秦始皇得胡亥以为子、得李斯以为臣，不旋踵而国亡，天下后世之言恶者必皆归之于始皇，而汉武帝得昭帝以为子、霍光以为臣，而国家安宁，后世因此称汉武帝为明君。隋文帝、唐高祖也是这样。司马光的结论是，臣、子干君、父之事，可以掩其恶而全其美，这就是“意承考”的真意。故司马光认为，作为九五之尊的君主，亦有受教于有识之士的必要，其解《蒙》卦六五爻辞“童蒙吉”及其《象》说：

① 司马光：《温公易说》，上海古籍出版社1989年版，第10页。

② 同上书，第28页。

童蒙者，何以吉也？得人而信使之也。昔齐桓公、卫灵公之行，犬彘之所不为也，然而大则霸诸侯，小则有一国，其故何哉？有管仲、仲叔圉、祝蛇、王孙贾为之辅也。二君者，天下之不肖君也，得贤人而信使之，犹且安其身而收其功，况明哲之君用忠良之臣者乎？^①

童蒙本指幼子无识者，幼小无识之子何以得吉？这其中有一个前提，即其能得贤人之辅，信任之、从教之。司马光以春秋时期的齐桓公、卫灵公为例，认为此二者为天下不肖之君，然而，他们一个能称霸诸侯，一个能保有其一国之社稷，原因何在？因为他们有管仲、仲叔圉、祝蛇、王孙贾等贤能之士为之辅助，故能安其身而有其功。司马光强调贤臣在政治生活中的作用，强调君有纳贤、受谏之义务，贤臣可以为君之师友，辅君之政而致于太平，明哲之君亦须用忠良之臣以辅，方能保天下无忧。

其次，在司马光看来，圣贤与百姓，亦可以归入到阴阳相表里的关系中。圣贤为阳，百姓为阴，虽百姓有赖于圣贤之教化，但圣贤亦有赖百姓而成其教化之功。

司马光的历史观对百姓与圣贤的关系，作过深入思考。他认为，圣贤是教化天下者，他们知礼义之效而能以道化人。但司马光又不持彻底的圣人史观，他并没有完全抹杀百姓在历史中的地位与作用。因为在他看来，百姓禀有与天俱来的善性，此天性虽不显见，但圣人的教化是否成功，与百姓此天性密切相关，故百姓并不是无关重要的群氓，而是圣人传道、教化是否成功的一个重要前提条件。在解释《蒙》卦之义时，司马光说：

故夫蒙者，教人之象也……夫鍛砺者工也，犀利者金也，植艺者圃也，坚实者木也，则工虽巧不能持土以为兵，圃虽良不能植谷而生梓也，故才者天也，不教则弃，教者人也，不才则悖，故人者受才于天而受教于师，师者决其滞、发其蔽、抑其过、引其不及，以养进其天才而已。^②

① 司马光：《温公易说》，上海古籍出版社1989年版，第13页。

② 同上。

百姓虽有赖于圣人之教而后才能合于道，但百姓所秉之才亦是教育的基础，好比百工能锻砺，是建立在金本有“犀利”之性上，百工之艺虽巧，不可能锻砺土块以为“犀利”之兵；园丁能植艺，其艺虽良，亦不可能植谷而生坚实之梓木。因百姓本有受教之才，此才乃天所赋之性，圣人能教人入于道，以百姓本有潜藏之善性有关，百姓禀受善性于天，后天再经圣人之教，则能决滞、发蔽、抑过、引不及，从而养进自己本有之天才。

司马光进而认为，百姓于一国而言，在某种程度上是至关重要之因素。其解《姤》卦九四爻辞“包无鱼，起凶”及其《象》“无鱼之凶，远民也”说：

姤九四，包无鱼，起凶。鲁昭公将去季氏，宋乐祁讥之曰：政在季氏，三世矣，鲁君丧政，四公矣，无民而能逞其志者，未之有也，国君以是镇抚其民，鲁君失民矣，靖以待命犹可，动必忧。已而昭公伐季氏，果不胜而出死于外。^①

司马光引史以证经，以春秋时期鲁昭公之例来说明《周易》经文“包无鱼，起凶”之意，阐明“民”意对于国家兴衰的重要性。春秋时期，鲁昭公不满于季氏的独断专行，希望削弱季氏，与宋乐祁谋划之，宋乐祁认为鲁国之政由季氏家族把持已历三世之久，而鲁国君主丧失对政权的控制也经历有四公的时间，鲁君之所以失去对国家政权的把持，原因在于其不得民之心，昭公想除去季氏，却没有想过自己是否能得民心之助这个重要问题，如果不得民心，要想达到驱逐季氏的目的，这显然是不可能的。宋乐祁劝昭公通过镇抚百姓来得民，靖以待命，还是有削弱季氏的可能，如果贸然采取行动，必有忧患之事。但是，鲁昭公未听从宋乐祁的建议，在不得民心的情况下，还是发动了讨伐季氏的行动，结果，不胜而出死于外。司马光认为，君不能守其仁，众心不附，则不得民之支持，故有亡国之兆。这其中就表达了《姤》卦九四爻辞“包无鱼，起凶”的意思。

再次，家族之间、国家之间、民族之间，亦应阴阳相和。

^① 司马光：《温公易说》，上海古籍出版社1989年版，第50页。

家族、国家、民族都有大小、强弱，亦可归到阴阳关系中来。司马光重视家族之间、国家之间、民族之间的阴阳之和，认为阴阳之和即是“同”，阴阳不和即是“异”，对于“同”与“异”，应强调“同”而不是“异”。其解《同人》之时，就以“同”为“和”，同与异相对，实则是“和”与“异”之相对。同人，就是与人同之意。与人“同”则人亦同之，与人异则人亦异之，同则相爱，异则相恶，爱则相利，恶则相害，相利则交安，相害则交危，利害安危之端在于是否与人“同”。司马光认为君子乐与人“同”，他以历史证《易》，以春秋时期鲁国、卫国、齐国的事情来说明之。其云：

夫季孟异室而皆出于桓，鲁卫异国而皆出于姬，姬姜异姓而皆为中国，夷夏异俗而皆列于会，此君子之乐与人同也。是以近者悦，远者来，同人之利，岂不大哉？何谓小人乐与人异，小人曰：季孟异室也，吾何与哉？又曰：彼此异民也，吾何与哉？又曰：尔汝异身也，吾何与哉？此乐与人异也。是以民有灾而君弗恤，父有疾而子弗忧，兄有祸而弟弗救也，异之为害岂不大哉！^①

鲁国季、孟是两个有影响的巨室，虽季、孟有异但皆出于桓；鲁国与卫国虽是不同的国家，但皆出于周姬；姬、姜虽异姓，但皆为中国；更大的范围，如夷与夏虽异俗，但皆列于会。如果有这种“和”“同”的眼光，则可以为君子，这就是乐与人同。与人“同”则爱、利于人，如此则近者悦而远者来。反之，同的对立面是“异”，小人乐与人异，以这种相异的思维来处理问题，就会认为季、孟为异室，自己与别人相比，彼此为异民、异身，这种思维方法就是乐与人“异”。与人“异”存在许多弊端，在政治社会领域，相“异”思维认为，民有灾与君无干，君可以弗恤于民之灾；父有疾而子可以弗忧，兄有祸而弟可以弗救，这就会酿成大害。

总之，我们认为，司马光通过其易学的形式，表达了独具特色的历史哲学思想。他提出“易道”的观念，认为“凡宇宙之间皆易也”，易就是“阴阳之变”、“五行之化”，这就对自然和人类历史发展的普遍性原则作出了界定；认为《易》是对易道的表征，《易》有见微而知彰、原始而知

^① 司马光：《温公易说》，上海古籍出版社1989年版，第23页。

终的功能；提出“圣人作《易》，为数亦为义，义急、数亦急”，以“义”与“数”作为历史发展普遍性原则的重要内容；在探讨自然和人类历史存在的形式时，提出阴阳之道表里相承，阳非阴不成，阴非阳不生，对君子修身之理想人格，理想的人与人之间、家族之间、国家之间、民族之间的关系作出了自己的解释，为社会历史的发展指出了应有的价值目标。司马光的史学与其经学尤其是易学有紧密联系，通过对《周易》的解读，司马光表达了独具特色的历史观。这些历史观对于他成为有宋以来的一代良史，应该说具有深远的意义和价值。

第二节 杨万里的易学历史观

杨万里（1127—1206），字廷秀，南宋江西吉水人，事迹具《宋史》本传。杨万里丞永州零陵时，张浚谪居永州，曾以“正心诚意”之学勉万里，万里佩服其言，遂以“诚”名其书斋，并自号诚斋。

杨万里工于诗，著述甚丰，有《诚斋集》一百三十卷^①；其经学成就亦颇引人注目，有《诚斋易传》二十卷行于世，此书初名《易外传》，南宋时，曾与《程传》并刊以行于书肆，谓之《程杨易传》，后乃改定今名。《四库总目提要》认为，《诚斋易传》“大旨本程氏，而多引史传以证之”^②，故“引史说经”是《诚斋易传》的重要特色。

据《宋史》，杨万里淳熙十二年（公元1185年）五月，以地震应诏上书，提出要“言有事于无事之时”，引史规诫统治者励精图治。其《诚斋易传》“引史”以“证经”，辟宋代易学发展之新路，于其中颇有历史哲学之精神。

一 论历史生成之基础：易者，生生无息之理也

杨万里力图将所有的变化、发展纳入到一个普遍性的存在中，这个变化既包括宇宙自然的运化，也包括人类社会的发展，为此，其学术思考的重点必然要集中到如何将特殊性上升至普遍性，如何将经验上升至理论，

^① 四库本为一百三十三卷，其子杨长孺《宋故宝谟阁学士通奉大夫庐陵郡开国侯赠光禄大夫诚斋杨公墓志》所记为一百三十卷。

^② （宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第1页。

如何从众多的个体性中推导出统一的、整体性的存在。在对何谓“易”的阐释中，杨万里将普遍性的理与生生无息的变化结合起来，他说：“易者，何物也？生生无息之理也。是理也，具于天地，散于万物，聚于圣人，形于八卦，合而言之，命之曰《易》，别而言之，自无象而之有象，则谓之乾，法乎乾而效学之，则谓之坤，合天地之数五十有五，穷其极以知方来，则谓之占，通乎易之理以应乎物之变，则谓之事，乾也，坤也，占也，事也，此易之阴阳可得而知也。至于阴阳之妙，不可测而知者，其易之神乎？非《易》书之神也，易道之神也，非易道之神也，天地之神也。”^① 杨万里认为，宇宙自然和人类社会是一个生生无息的变易过程，即所谓“易”，“易”不仅是变化的活动、行为，也是变化之理。它普遍存在，具于天地，散于万物，人类社会亦涵蕴此理；它在生生无息的变化中得以呈现，阴阳不测，神妙万变，生成宇宙天地万物和人类社会。宋代理学中，所谓“理”本身一般无有动静，杨万里将生生无息之变与理结合在一起，以“易”为生生无息之理，所谓“理”不是静止、抽象的自体，而是生生不息之变及其所具有的属性。由于杨万里的这种努力，历史性、个别性的存在就有了普遍性的理论基础；同时，普遍性也因与生成、变化相联系，而具有了深厚的历史感。

杨万里认为，易即变易之理，“易”最具体、最现实，是一种逻辑上先于宇宙自然和人类社会的形而上、变化的精神实体。对于易与太极之关系，他认为太极为元气之浑沦，因变易之理的存在，生成元气之浑沦，才有太极，故易在太极之先，易“先太极而有初，后天地而无终”^②，贯通天地万物之始终；太极出于易，而非易出于太极。其解《周易·系辞》“易有太极”句，认为太极：“曰○，元气浑沦，阴阳未分，是谓太极。当是之时，易之道已具矣，故曰易有太极。然则非太极之能有夫易，而易能有夫太极也。”^③ 又说：“盖太极者，一气之太初也，……阴阳不测，至幽至神，无仪无象，太极是也；有仪则幽者著而有仪则矣，阴阳是也；有象则阴阳之著者形而有物象矣，五行是也。”^④ 在杨万里看来，易之变易

① （宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第212页。

② 同上书，第227页。

③ 同上书，第226页。

④ 同上。

即是道，于其中便产生太极，太极为元气之浑沦、为气之初始（或谓一气之太初），易运而生太极、阴阳、四象、五行、八卦，成就万物与人的历史性存在，用图式表示则是：易——太极（一气之太初，元气浑沦）——阴阳（无仪至有仪）、五行（无象至有象）——阴阳两气之纯化为乾（天）、坤（地），阴阳两气之杂为震（雷）、巽（木）、坎（水）、离（火）、艮（土）、兑（金）。阴阳之变，有可测而知者，亦有不可测而知者。可测而知者，易之阴阳、五行；不可测而知者，即太极。八卦、五行不过为阴阳之相互作用而成，阴阳不过由太极演化而有，太极乃一气之太初，无声无臭，神妙变化莫测，其所以如此，乃有“易”主宰其中而使之然。所谓易之道，即生生不息之理，因生生不息之理的作用，形成太极；太极为元气之浑沦，它是易的产物，太极之所以阴阳不测、至幽至神、无仪无象，因有易之道在其中为之主宰，故太极不在易之先，而易运太极才使之变化莫测。

有时，杨万里亦将《乾》之“元”视为太极。他说：“何谓元？曰：是不可言也，其阴阳未形之初乎？肇而一谓之元，一而二谓之气，运而无息谓之道，融而无偏谓之之和……故万物众矣，资取于此而后始；天大矣，总摄于此而后立；性命妙矣，保合于此而后利正。其变也新，故为无常；其化也消息，为无迹。谓有物耶？云行雨施，莫见所自来；谓无物耶？品物流形，何为而有是象。莫见其所自来者，其物之始乎？何为而有是象者，其物之终乎？始而终、终而始，始而复始、终而复终，始终变化而未已，此阴阳不测之妙也。曷为变、曷为化？是不可胜穷也。”^① 《乾》“元”代表阴阳未形之初始，浑沦为一，谓之太极，亦谓之元；由一分而为二，则谓之阴阳，阴阳谓气，阴阳之相互作用，运而无息，融而无偏，此谓之和，人与物皆因阴阳之和而得以生成，又谓之性与命，究其发生之始，则为乾之元，人与万物皆资乾元以生、以始、以成，其变化无常、消息无迹，故其生物、成物之过程亦始终变化而无止息，神妙不测，不可胜穷。所谓“元者，贞之初；贞者，元之终……浑然而一之谓元，熙然而散之谓亨，充而成之谓利，肃而收之谓贞。肃而收则浑然而一矣，一斯散，散斯成，成斯复，复斯入，入斯出，未有已也”。乾“元”生生不息，由元而有亨、利、贞，此理具于天地，散于万物和人之中，故

①（宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第6页。

《乾》“元”与“太极”为一。因“元”之生有“善”、有“仁”之意，“善”与“仁”为道德之概念，万物秉承此“仁”、“善”之性，成之、复之，出之、入之，有变、有化，但均不离此“至善”，出而成之，乃稟善性而自成，入而复之，是离善性而复之，因有其趋赴的目标，故变化中总能体现出一种进步意味，而不是单纯的循环。

杨万里认为，天地之德即“生”。他说：“然则孰为天地之德乎？一言以蔽之曰：生而已。”^① 易即生生不息之理，因易而有天地，天地之道不过是一阴一阳之道，太极不过是阴阳未分之状态，无阴阳则无太极，无太极则无天地。天地不息，因阴阳不息；阴阳之动静不息，故其生物不息。“变者迹之迁，化者神之逝，天地造化皆若是而已。”^② 迹迁谓之变，神逝谓之化，天地造化，有变有化，无有穷尽。“易”为生生无息之理，此理生化成就宇宙自然和人类社会的万事万物，天地有终，易之变化无始无终，易的变化之理亦无有穷尽。

在此基础上，杨万里提出“易道”的概念，认为“易道”就是生生不息之天理。他说：“易之道，何道也？天理而已。本然之谓理，当然之谓义，因其本然而行其当然之谓道，天地人物均具此道之谓性。”^③ 有本然者，所谓本然，就是本体，此本体即所谓天理；有当然者，所谓当然，因天理涵盖宇宙天地万物，万物得此天理而形其所不得不然，即是当然，也就是义；人因本然之理行其当然之义，即是道；天地人物皆秉承此道，即谓之性。故易之道即天理，天理细分之，又有不同层次的含义，生生无息之易理贯通于天、地、人、物之中，构成了一幅从宇宙天地自然到人类社会有序发展的历史图景。

就自然的运化而言，杨万里肯定它是一个始而复终、终而复始，动而复止、止而复动，物莫穷其用、莫知其际的过程。他解《周易·说卦》云：“艮也者，其造化循环无端之枢与？然则造化之仁，庸有既乎？天地大德曰生，吾于艮见之矣。孰为此者？盖有妙万物而不知其所以然者也。孰妙万物？盖天地造化之至神，亦不知其所以然者也。”^④ “艮”为东北之

①（宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第231页。

② 同上书，第7页。

③ 同上书，第214页。

④ 同上书，第253页。

卦，北代表冬，为物所终之所；东代表春，又为物复动而始之所，故由“艮”得见天地万物动而复止、止而复动之不可穷尽的运化过程，由是而万物莫穷其用、莫知其际。杨万里以“艮”为造化循环无端之枢，认为天地万物生化之仁于“艮”中表现出来，“艮”之所以能妙万物生之、成之，因其中有天地造化之至“神”，此“神”无方，它不疾而速、不行而至，阴阳不测，敛天地于其中，不见其有余；散其神于天地，不见其不足，此正表明其为天地之“神”、亦即是易道之“神”。此普遍性的易道之“神”与历史性的自然生成结合在一起，宇宙天地自然就在有序生成的过程中展开其普遍的历史。

杨万里认为，人类社会的历史发展亦是一个生生不息的过程，于其中就体现出易道之理。他说：“乾坤天地之太初，屯蒙人物之太初，有物此有养，故需以养之，养者生之原，亦争之端，争一生焉，小者讼、大者战，师以除其恶，比以附其善，畜以生聚，履以辨治，而后至于泰……乾坤，开辟之世乎？屯蒙，鸿荒之世乎？需养，结绳之世乎？讼、师，阪泉、涿鹿之世乎？畜、履，书契大法之世乎？泰，通尧舜雍熙之世乎？过是而后，泰而否，否而泰，一治一乱，治少乱多，泰岂可复哉？故曰泰，其上古之极治与？小往，阴往而外，大来，阳来而内，否泰，吉凶之道，无他，阴阳、邪正、外内消长而已。”^① 人类社会的历史发展亦是一个变易消长的过程。如《乾》《坤》表征天地之开始，也即太初阶段；有天地然后有人与物之生，《屯》《蒙》则表征人、物之初生；有人、物就有人、物生养之道，故《需》发明“养”之理；因“养”为生之本、亦为争之端，有争则有《讼》，讼、战必有《师》，《师》以除其恶，《比》以附其善；《畜》表征人类之生聚，有人类之生聚、群居，则需《履》之礼以辨治上下，由此而渐至于《泰》之极治。在杨万里看来，《乾》《坤》，代表开辟之世；《屯》《蒙》，代表鸿荒之世；《需》，代表结绳之世；《讼》、《师》，即至于黄帝阪泉、涿鹿之世；《畜》、《履》，代表书契大法之世；而《泰》则通于尧舜雍熙之世。尧之《泰》世为人治之极，是人类历史发展的理想时期。《泰》代表上古之极治，当社会发展到《泰》之时，人类历史的创造性达到顶峰，如果对《泰》保任不足，则可能由《泰》转而为《否》，为了摆脱这种困境，历史将开始新一轮的进化。故《泰》之

^① （宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第42页。

后,历史进入一个治乱的循环,由泰而否、由否而泰、一治一乱。但这种治乱的交替,又不仅仅是单纯的循环,更多的是一种“易”理的复演,“易”理的复演并不意味着没有历史变化,时移事异是恒定的,但历史变化中所体现的“易”理则是不变的。故杨万里认为,在人类历史生生不息的发展过程中,贯通着易道或易理,在永恒的、无限的历史进程中,所涌现的各种历史活动皆论证了此易道、易理的存在。杨万里强调变易是普遍的,普遍的变易中就有发展,就有生生不息的变易之理。杨万里发现人们在不同历史时期皆要经历的一种永恒的历史发展形态,在这个过程中,他将历史经验上升为普遍规律,将特殊性上升为普遍性。

杨万里通过探讨生生不息的宇宙自然和人类社会的历史过程,以期把握错综复杂的自然和人类社会历史发展之理。他认为,宇宙自然的变化不离阴阳之推移,而人类社会的治乱之因亦不甚复杂,其否泰、吉凶之道也不过是社会中阴阳、邪正之外内消长而已,阴往而外、阳来而内则为“泰”,反之则为“否”。杨万里对于自然演化和人类社会发展的历史性考察,目的在于建立一个具有普遍意义的历史观,在这种历史观的视野之下,自然史的发展可以映证社会史的过程,自然和社会的历史在生生不息之理的基础上达成了统一。

二 论历史认识的客观性:《易》形天下无形之理、穷天下无穷之事

杨万里“以史证经”,但“史”一般指的是过去的存在,这种过去的存在能否客观地为人们所理解和反映,就成为一个首先要解决的问题。

一般说来,历史可以分为本体的历史和人们书写、理解的历史两种。本体的历史指过去客观存在的历史,而书写、理解的历史则是指人们对本体历史的记忆、记载。由于过去历史所具有的不可逆性和不可重复性,决定了它往往以一种历史记忆的方式为人们所了解,历史记忆因为经过人们特别是史学家的甄别、剪辑、重构,与过去客观真实的历史或曰本体的历史无疑是存有一定差距的。书写的历史反映历史的本体,但这种反映是有选择的反映,因为在过去的每时每刻皆充盈着无穷无尽的物与事,这些物与事不可能无一遗漏地进入书写的历史中,故书写的历史与本体的历史肯定存有一定的差异。

但是,书写的历史虽由写史者作出而具有主观的外壳,史家所选择历史对象的内容则一般要求其具有客观性,不然,历史就与艺术虚构的小

说、文学没有区别了。通常情况下，人们所选择的、进入书写历史中的历史事件，要求其本身不能是主观的虚构，故书写的历史应当为客观历史之真实反映。在此论基础上，我们认为，书写的历史不应该是一种纯主观的构造，不是一种可以随意装扮的对象。过去的历史虽然已经不“在场”，但书写的历史可以将其保存下来。书写的历史不仅记载历史事件，更集中记载历史之理，相对于过去客观存在的历史事件而言，历史之理更具实在性，因历史事件是纷至沓来、纷繁多变的，人们通过对其所承载的普遍性历史之理的理解、把握，就能更好地理解过去的历史。

对于人们是否能客观地了解自己过去的历史乃至整个世界的状况，杨万里的回答是肯定的。他认为《易》可以“形天下无形之理”、“穷天下无穷之事”，人们借助书面之《易》来把握易道之精神，也就能把握客观世界的状况，这其中当然也包括人类过去的历史。

杨万里认为，易为天地万化之根本，是变易之所以发生之理，对此变化之理，人以《易》以象之。他说：“象者何也？所以形天下无形之理也。爻者何也？所以穷天下无穷之事也。”^①《易》之立卦象、系爻辞，其意何在？因易理无形、无象，故借《易》之卦爻象、卦爻辞以像之、拟之。《易》之道可以表征易生生无息之理，放眼天下，天之高、地之厚、日月之明、雨露之润，人皆可得而见，此物之有形者，但是其所以高、所以厚、所以明、所以润之理至幽、至赜，无形、无象，并不显见于人，怎样才能“形天下无形之理”？杨万里认为，必取众人之所同识以喻之。好比大家虽不了解孔子是怎样的一个人，但通过了解其学生有若，则能大体了解孔子这个人，这就是通过“拟彼之形容”，以“象此之物宜”。在《易》而言，通过《易》卦爻之象与辞可以形无形之理，如乾之道无形，为发见乾道之赜，可以取“龙”以象之，因“龙”之健与神而得乾道之理；坤之道无形，为发见坤之赜，可以取“马”以象之，因“马”之顺与载而得坤道之理。

那么，什么是“象”呢？杨万里说：“有物可见、无物可执之谓象，有物可见、有物可执之谓形……变化者天地之至神也，孰得而见之者，形象著而变化不可隐矣。”^②如日月在天，有物可见、无物可执，

①（宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第215页。

② 同上书，第203页。

此即是象；又如山泽在地，有物可见、有物可执，此即是形。对于此象与形，《易》可以表征之，如天垂日月之象，故《易》之坎、离可见天之变化；地出山泽之形，故《易》之艮、兑可见地之变化。变化中有道，此道即是天地之至神，此至神虽不可得而见，但天地万物之形、象著，则此变化之道就不再隐藏起来了。所以，《易》之象，其功效在于“形天下无形之理”。

对《易》之爻，杨万里亦有一说明，其谓：“爻者言乎变，何谓也？《巽》以一阴而变《乾》，《震》以一阳而变《坤》，此以一爻而变一卦，乾初九之潜，至九二则变而为见，此以一位而变一爻，它可类推也，故曰爻者，言乎变者也。”^①《易》之爻，意在表征事物之变，如《易》以一阴而变《乾》则为《巽》，以一阳变《坤》则为《震》，这是以一爻而变一卦的情况；另《乾》初九为“潜”，至于九二则变而为“见”，这是以一位而变一爻。所以《易》之爻，主要为言变而设。《易》辞之吉凶为事之得失之影；《易》辞之悔吝为事之忧虞之影。《易》之卦爻辞，其功效在于明变化之吉凶悔吝，而有“得”、“失”、“疵”、“过”之不同。卦爻之动，如得其宜则谓之为善，以“得”喻之；如果不得其所宜，则谓之为“失”；小有不善则谓之为“疵”，因不明善而误入不善，谓之为“过”。《易》之卦爻辞有“吉”、“凶”、“悔”、“吝”，尽善则无祸，故为吉；尽不善则成祸，故为凶；觉其小不善，欲改而无及则有悔；不觉其小不善，能改而不改或不肯改，于是有吝。吝与悔相比，悔好于吝，因悔有迁善之可能，吝则为恶长之膏肓。故《易》之卦爻象为物、事之影，物、事好比是形，形影不离；故不知其形，可视其影，不知物与事，可视《易》之象。理有进退消长、事有吉凶忧虞，阴阳进退消长无迹、神妙莫测，通过观《易》象之变化，皆可得之。杨万里说：“欲知理之进退消长也如何？卦爻象之以变化；理之昼夜往来也又如何？卦爻象之以刚柔……独不观之剥、复、夬、姤乎？夬以五阳决一阴，阳进极矣，进极必退，于是一变为姤而阳退焉；剥以五阴剥一阳，阳退穷矣，退穷必进，于是一变为复而阳进焉。吾之变化一出，而彼之进退无迹者有迹矣。”^②《易》理之进退消长，于《易》之卦爻象变化可知之。那么，《易》之卦爻象如何来

①（宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第207页。

② 同上书，第205—206页。

表征事物变化之理呢？杨万里以《周易》之《剥》、《复》、《夬》、《姤》为例，《夬》卦以五阳决一阴，阳进至于极，进极则必退，于是一变为《姤》而阳退；《剥》以五阴剥一阳，阳退至于穷极，退于穷极则必进，于是一变为《复》而阳又进。虽事变无迹，但以《易》之卦爻象明之，则进退无迹者得以有迹。故欲知事之得失，可视《易》卦爻象之吉凶；欲知事之忧虞，可视《易》卦爻象之悔吝，卦爻之变化，是事物中理之进退的表现。

《易》之作，出于人们对易道变化之神的理解。人们对世界的理解和叙述，是按照《易》理来进行的，此《易》理当然不仅仅是人们头脑中的主观想象，而是客观易道之体现。杨万里认为，《易》之辞、象、道三者的关系非常密切，象不能外于辞，要因辞以求象；道也不外乎象，要因象以求道。他说：“是故六爻之象一动，而天地人之道毕陈于易矣。故曰六爻之动、三极之道也。君子学易者，因辞求象，象不能外乎辞，因象求道，道不能外乎象。”^①由《易》之辞可以达于《易》之象，由《易》之象可以达于易之道，易之道贯通于天、地、人三才。所以，《易》之理遍于天地人物之间，人用《易》可以得天地万物和入之道。因此，人们对客观存在是可以理解与认识的，《易》即是这种理解与认识的重要产物，《易》理备包宇宙天地万物和人类社会之理。故杨万里认为，《易》未作之前，易已存在；《易》之书既作，易便喻于八卦之中。其云：“然则易出于天地乎？天地出于易乎？虽然《易》之未作，易在太极之先；《易》之既作，易在八卦之内。八卦画而吉凶定，吉凶定而大业生。”^②《易》中有易之道，圣人虽然作《易》，但易并不因圣人之作而有，圣人作《易》，不过则本有之易而已。故“天地出于易，而易非出于天地，圣人作夫《易》，而易不作于圣人也”^③。杨万里认为，《易》中之变化，皆天地为之，人不过效之而已；《易》所谓吉凶悔吝，由天垂象以见之，人不过象之而已；《易》中之象与卦，不过是人因天地之阴阳，画之以示天下而已；《易》中所系之辞，不过是人因易之理以告天下而已；《易》所谓行为之吉凶，也是人因阴阳之

① （宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第206页。

② 同上书，第226页。

③ 同上书，第225页。

逆顺从而断定之而已。《易》虽为人所作，但《易》书所表现的易理，并不是纯主观的、私意的，而是对客观易道的摹写，是人们如其事实之理对客观世界所进行的一种认识与反映。

于此，杨万里区分未画之易与既画之易。他说：“未画者，易之理；既画者，《易》之书。”^①所谓天尊地卑，卑高以陈，动静有常，方以类聚、物以群分，在天成象、在地成形，杨万里以此为未画之易，此未画之易，皆因易之道作用于天地万物而成之。人仰观、俯察天地万物、包括自身变易之理，于是制《易》之画，摹写此之理，将之归纳到《易》画中来，由此而有《易》之书。《易》之书因天地的存在，故以乾坤两卦表象之；因天地之卑高，故列《易》卦六爻之位的贵贱；因天地之动静，故判《易》卦爻九、六之刚柔；因天地之间万物之聚散，故生《易》八卦和六十四卦之吉凶、变化。因此，未画之易为易之理，此易之理作用于天地万物和人，形成丰富多彩的世界；既画之《易》为《易》之书，人制此《易》，以模拟天地万物和人之理。因易之理存于天地之间，如天地之卑高、动静；万物之聚散、形象，人通过体察天地万物此理而制《易》，以之定贵贱、吉凶和祸福。杨万里认为，《易》是人们认识和了解客观世界变化之理的重要工具，《易》以载道。他说：“卦之阴阳既设，爻之刚柔既生，自八卦而为六十四，自六爻而为三百八十四，伸之长之，天下之是非失得万事于是乎备，天下之吉凶悔吝万变于是乎出，天地人之道皆聚于《易》之书矣。”^②《周易》卦爻本身是有限的，它不可能描述、展现客观世界每一具体存在物的所有情况，但它可以用卦爻的象征符号、卦爻的结构关系来表达同类事件所赖以发生的某种规则、社会环境条件，因为宇宙自然和人类社会的各种活动原本就是发生在一定的背景和结构中，《周易》之卦爻能表现出某种结构性的存在，通过对这种结构性的认识，就能把握事物的本质。

杨万里不同意《易》只是主观意见的观点，他认为《易》理是对客观天地之道的摹写，《易》中之理可以该遍、弥纶天地之道。其云：“《易》之未作也，法天地之道以为《易》之道，故曰准……《易》之既作也，还以《易》之道而理天地之道，故曰纶。纶之言，经理也，

① （宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第202页。

② 同上书，第249页。

如君子以经纶之纶也；弥之言满也，经理之而该徧也。惟其准则乎天地，故能遍经乎天地，非以《易》而理天地也，以天地理天地也。”^①易之道先天地而有，后天地而存，贯穿于天地万物发展的整个过程。《周易》的各种解释、阐明，不是出于人的主观私意，而是对客观易道的说明。

杨万里“以史证经”，通过某些特定的历史事件来解释《周易》之经义，目的当然在于揭示社会历史所内涵的价值、意义，为现实社会生活找到一个大中至正的行为准则。杨万里说：“昔者圣人之作《易》，果何为而作乎？有以作之，必有以用之，作而无用，则如勿作。开达物理，成就世务，以覆冒天下，此其道之用也，如斯而已，言不外乎此也。”^②《易》之作有其用，其用在于开达事物变化之理，以成就世间之事业，扩而充之，此理遍覆天下，得其理则可以应天下万化之变，此为《易》道之用。因此，杨万里叙述历史事件的目的是要在《易经》中寻求历史之理，这种理更多地表现为一种因果解释模式，即通过背景、条件、活动、结果等因素来对历史事件进行说明，从而折射出一种历史的理念。通过《周易》之卦爻所构成的认识框架和模式，人们可以把握这种历史的理念，把握事物发展的形态乃至实质，故天下是非得失之理，吉凶悔吝之变，皆可以《易》明之。在后来历史学的研究中，如法国年鉴学派提出所谓“长时段”历史研究法，强调对一个较长时期社会各种重要结构形式进行分析以加深对过去历史的了解与认识，这种观点可以说在杨万里那里已经开始有所萌芽。

杨万里认为，《周易》经学的主要任务之一，是揭示易道的内涵，为社会发展确立方向、制定规范，他以史学的内容来映证易道的规范，注重探讨历史发展中所存在的常规性，突显历史的理性精神，为现实社会服务。他“以史证经”目的亦在于说明，历史事件虽然已经消逝在过去的时空中，但其背后所反映的历史之理则恒存，将过去、现在乃至未来联系在一起的，正是这种历史之理的存在，因此，人们不需要凭借想象去主观建构某种历史的联系。杨万里一再说明《易》理是对客观存在的易道的摹写，体现的也正是这个道理。

①（宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第209页。

② 同上书，第224页。

三 论历史发展的动力与过程:易道之用存乎变

杨万里认为,《易》即为言变之书,也是通变之书。何谓变化?由太极而变阴阳,由阴阳而变五行,由五行而变人与万物,由人与万物而生万事,皆为变化之表现。此变化无有穷尽,他说:“《易》者何也?《易》之为言变也……何谓变?盖阴阳,太极之变也;五行,阴阳之变也;人与万物,五行之变也;万事,人与万物之变也。古初以迄于今,万事之变未已也。”^①世界的状态是什么?杨万里肯定是变化,变化是恒存的,《易》之书,即言此变化者。

探讨易道变化之因,杨万里认为,此源于易中所涵阴阳的相互作用。道不离阴阳,此阴阳在《易》言之,则为乾、坤;乾坤分合,成天地人物,仁义礼乐亦由此生,虽繁复多变,然究其实,即不过阴阳之作用而已。“然易道之所以如是之广大者,其原安出哉?出于乾坤二卦而已。乾何物也?阳之异名也。坤何物也?阴之异名也。一阴一阳之谓道,一乾一坤之谓易,一生两,两生四,四生八,八生六十四,非奇则偶,皆乾坤也。一奇一耦、一贵一贱、一分一合、一顺一逆,而天地人物、君臣父子、仁义礼乐由是生焉……此易道之广大,所以生于乾坤也。”^②易道虽然广大,但从自然之天地万物,至人类社会之君臣父子、仁义礼乐等人伦制度,无非是阴阳的产物。阴阳相推,无有穷尽,知易之阴阳合德,刚柔有体,则知易之道,得易之道,则可以体天地之所为,通神明之德而与天地为一体。

在变化的过程中,即体现出易道之神。杨万里说:“夫神者何物也?阴阳不测之谓神……既曰不可测知矣,何自而知神之所为乎?求之变化,其庶矣乎!何谓变,何谓化?变者有之改,化者无之复……故知变化之道者,其知神之所为乎?”^③对于变与化,杨万里有一说明,他认为,变指的是存有之改动,化指的是虚无之复归。好比物壮而老,世盛而衰,此之谓变;物生而死,世存而亡,则谓之为化。变化之所以如此,因其中有“神”,神指的是阴阳不测的变化规律,通过对变化的考察,可得神之妙

① (宋)杨万里:《诚斋易传》,上海古籍出版社1990年版,第2页。

② 同上书,第213页。

③ 同上书,第221页。

用无穷。《易》之吉凶悔吝，神妙不可测知，人们应该在变化的过程中来把握它。杨万里说：“某卦之吉凶生于某画之变化，某画之变化生于阴阳之推移。”^①《易》以卦爻之变化来表达天地万物变化之理，卦爻的变化反映的是天地间阴阳相推移的变化情况。故纯阳、纯阴无所谓吉凶，阴阳与位结合，则有当位与不当位之区分，当位则吉，非位则凶；位之当与否，则有数与时，有时数则有安危吉凶。所以，易之道只有在变化中，才能显现其神妙莫测的功能。《易》卦之刚柔爻相推，变即在其中，爻之动如是而吉，如是而凶，其变无有穷尽，可以动而动则吉，不可以动而动则有凶、悔、吝。《易》之爻动而吉凶悔吝即生于此动中。故《易》之卦虽然只有六爻，但《易》之爻所穷之事可以至于无穷，因为“爻之动故也”。

因“易道之用存乎变”，杨万里以此观察人类社会的历史发展，强调时异则道异，人的行动要与时势变化相适应。他解《节》之卦辞“亨，苦节不可贞”时提出：“厥初生民，无穷民也；民奚而穷也，民之欲无穷而财之生有穷，以有穷奉无穷，民于是乎始穷。圣人忧焉，故受之以节，节者约侈而归节也，节则裕，裕则通，故曰节亨，亨者通也。然有财之穷，亦有节之穷，财之穷自不节始，节之穷自过于节始，过于节则人情苦之，而不可久。于是节之说又穷，圣人忧焉。故受之以中，中者非不节，亦不过于节，故曰苦节不可贞，又曰其道穷也，又曰中正以通，中则通矣。虽然，中无形也，无形则难守，于是中之说又穷，圣人忧焉，故受之以制。”^②民生之初并无穷民，由无穷民变而至于民贫，原因何在？杨万里将之归于民之欲无穷而物之财有穷，以有穷之财奉无穷之欲则民贫。为解决民贫之问题，于治道要倡导“节”，“节”主要是抑侈而归简，因“节”而财丰裕而亨通。然“节”亦有穷之时，“节”之穷自过于节始，过于节则人情苦之而不可久，于是“节”之说又穷。故“节”之后有“中”，“中”不是不节，也不是过于节，而是要于“节”与“过于节”之间求一中道，“中”即中正，中正则通。但“中”无形，无形则难守，故“中”之后有“制”，“制”包括礼与法，有礼、法对人之约束，则财不至于不足。礼为先，法为后，礼一立则截然不可逾，法一立则凛然不可犯，因礼、法之确立，则社会上下有分、名器有等，然后财不伤而民不害。所以，杨万里认

①（宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第205页。

② 同上书，第185页。

为，财乏不一定源于位上位者之虐取，社会无礼、法制度，财亦可能因侈用而贫乏。但是，虽有礼、法，仅以之约民、制民，还是不够的，统治者还应先民以身循于礼法，这才是以身为制，因此，制礼法之数度还未为足，必返议统治者自身之德行。如此等等。杨万里此论，从民欲无穷与财生有穷出发，因财穷而有节，因节苦而有中，因中难守而有礼法之制，因礼法之制而返议人之德行，通过救弊、生新，在不断变革的过程中，推动人类社会进步、发展，于其中就充分体现了“易道之用存乎变”的精神。

因易道变化，无有一定，故君子不自为时，必以时之变易为时，动之以时则得其理，得其理而动，虽动而不妄。如《乾》之初九，阳德在下，虽有德而无位，只能“潜而勿用”，此“潜”非杨朱之“为我”；《乾》九二爻，阳德出施而周，宜见而动，此“见”亦非墨子之“兼爱”，时易则其动亦异。又坤之六三居下卦之上，“或从王事”，其象以发为主；六四则“括囊”，由动而变为默。故只有见几而作，循易之理而动，方能吉无不利。杨万里认为，不同历史时期的历史使命各不相同，统治者要因时、因地而制宜，以适应历史发展之大势。其解《周易·需》九五爻辞“需于酒食，贞吉”，提出社会有“济险之时”、有“履平之时”，时不同、治亦异，不可移济险之道为履平之道。就《需》卦言，其下卦为乾，上卦为坎，乾三阳汇而进，坎之二阴引而退，坎中九五爻以阳刚居中得正而位天位，坎之险难得以夷平、消解，表明天下达于治平。于此天下相安无事之时，杨万里认为当涵养休息，切不可移济险之道为履平之道。历史上，秦始皇、汉武帝无险而行险，导致扰民过甚，就是以履平之时为济险之时，从而移济险之道为履平之道，非唯不可取，还直接导致了秦亡与汉衰；而周平王、晋元帝在国家、社会有险的情况下，苟且偷安，这是以济险之时为履平之时，亦分不清历史之形势；只有周之成、康，汉之文、景知万物需雨泽，人需饮食，天下需涵养，故能以酒食养天下，这才可以称得上是履行了履平之道。故过于为或不及为，皆为过。杨万里解《周易·解》“利西南，无所往，其来复吉，有攸往，夙吉”说：“天下有难常过于为，天下无难常不及为，过于为则扰，不及为则偷，《蹇》至《解》则难散矣，如西南之坤，安而静矣，害已除而无所往，故宜来复，而不可以过于为。”^①《周易》由《蹇》至《解》，难已解而散，此时害已

① （宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第119页。

除，天下安静，不可以过于为，过于为则扰。杨万里认为，汉高祖已定天下而复伐匈奴，利未兴而有攸往，属过于为；而他幸于苟安，安于秦陋而不求复二帝、三王之法度，此又为不及为。不及为则苟且偷安，过于为则为扰民。所以，易道之用存乎变，只有通过不断变化来适应历史发展的大势，才可能符合“易道之用存乎变”的精神。

变化过程中，就有革故鼎新之意。如何看待历史变革，杨万里侧重分析了《周易》的《革》、《鼎》两卦之理。他认为，《革》卦上兑下离，其象为泽中有火，火为就燥之物却在泽水之中，此是以水革火之象。物穷必革，“革”之理在在处处有之，如钻燧生于茹毛，上栋生于营窟，因为质敝必文，宽穷必猛，故“革”之为用非常广泛。《革》在于去故，而《鼎》之功效则在于取新。杨万里解《鼎》初六爻辞“鼎颠趾，利出否，得妾以其子，无咎”，认为初六处《鼎》之初，如无倾泻则去恶不尽，不能有洁清之新鼎。虽然物忌颠覆，但只有鼎每覆则每洁，故不悖其理。治世亦如此，涤荡、去敝不尽，则无新美之治。故汤之革夏，必取消夏桀之虐，待民以宽；汉高祖入关之后，必除去秦之苛法，而布汉之宽政。但杨万里对革故鼎新亦持谨慎之态度，因为通常情况下，变革总是与蛊坏相联系，不坏则不须革，因坏才有变革之必要。杨万里认为，天下之事如果不到水火不容、二女异志，则不轻言革。《革》之所以说“巳日乃孚”，又说“革而信之”，就是强调革必须慎之又慎，革之而不能达到大亨、大利、大正，则为革而不当，不能保证无悔；必革而当，其悔乃亡。王莽之革汉、灵宝之革晋等都不能算作是革而信、革而当。那么，如何才能做到革而信、革而当？只有灼知其理于未革之先，有如《离》之文明；相庆其举于既革之后，当如《兑》之说，则可谓革而信、革而当。

杨万里认为，宇宙天地万物和人类社会变易的过程是至诚无息的，天地万物阴阳相杂，有顺有逆；刚柔相推，有变有化。人处于这个逆顺相推、变化日新的世界中，得其时则吉，不得其时则凶。虽然易道神妙莫测，但人们通过《易》可以测知其变化之神，从而自作主宰。

四 论历史发展的规律：易道之体存乎常

杨万里对宇宙、社会发展过程的哲学思考，旨在找到历史的规律，通过把握历史的规律，来探讨其发展的奥秘，增进人对客观世界的理解。

杨万里认为，《易》即表征天地万物和人类社会变化之理，其发展变

化不是杂乱无章的，而是有其内在的基本理路，“固有言天下之至动而可乱者矣，诸子之坚白、同异是也。易则不然，一卦五阴，阴不少矣，一阳令之而必从。一卦五阳，阳至杂矣，一阴主之而必听，何也？有要也，非荡也”^①。易道之变，有“要”非“荡”，表明变化是有规律的，虽不易测知，但求之变化之理，即可知“神”之所为。杨万里希望通过对《周易》卦爻象与卦爻辞的研究，把无数多变的历史事件与行为统一起来，找到其中所蕴藏的历史规律。

宇宙天地万物和人类社会历史的变化并不是主观随意、也不是无序的发展，而是呈现出一个有规律的过程。杨万里说：“天地斡流而成万化之神，乾坤错综而生六子之妙也，以乾之刚而错摩坤之柔，以坤之柔而错摩乾之刚，一刚一柔相推相荡……三才之天地人，易之乾坤，其神矣乎？其妙矣乎？由上古以迄于今，万世共由其道而莫之能改。”^② 天地阴阳斡旋、流变而成万物，其中即有变化之神；不论三才之天、地、人，还是由上古以迄于今的人类社会历史，有万世共由、莫之能改的发展规律。杨万里用广博的历史知识来论证自己关于人类社会历史发展的模式。其解《既济》卦辞“亨，小利贞，初吉终乱”，认为既济之世，有如济川之舍川而陆、舍舟而毂，危者安而险者济。但是，人于危难中能奋斗，却可能懈怠在夷途之上。如秦灭六国而秦自灭，晋平吴乱而晋自乱，隋取亡陈而隋自亡。人之常情，多难则戒、戒则忧、忧则治，无难则骄、骄则怠、怠则乱。因此，统治者要于其初吉而探其终乱之因，守之以贞固而不移，持之以忧勤而不息，则可以免终乱而不穷。人类社会致泰之道，无非是君子聚而小人散，人类社会的致否之道，则是小人聚而君子散，《周易》自八卦至于六十四卦皆说明此理。故对于人类历史中所存在的阴阳之变，杨万里尤其强调“阳”之复，而要防止“阴”之起。他解《复》之卦辞，说：“《复》其见天地之心乎！然则孰为天地之心？动而生物是天地之心，贵阳贱阴是天地之心，长君子消小人是天地之心，天地之心不可见也，圣人观于《复》而见之，又提之以示人，有天下者可不求彼之心为此之心乎？体之圣，失之愚，履之治，舍之乱，圣愚治乱此心而已。”^③ 以《易》言之，

① （宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第216页。

② 同上书，第204—205页。

③ 同上书，第78页。

因《坤》之初六至于《复》之初九，经历七爻，故云“七日来复”。“七日来复”则阳长，万物生息，于人类社会言之，则为君子长，百姓于此渴望天下得到平治，阳长（刚长）而不止，故利有攸往，故《复》之可享，无咎且有利。杨万里认为，贵阳长而贱阴长，长君子、消小人，此皆为天地之心，《复》即体现出“动而生物”的天地之心。于人类社会而言，“天地之心”即是仁心、仁政，其中个体所禀为仁心，发于社会政治则为惠民之仁政。有天下者要体阳长之心而行仁政，则人可以为圣、天下可以为治，如果失“动而生物”之仁心、仁政，则人为愚、天下为乱，故人之圣与愚，天下之治与乱，全在能否体味此“动而生物”之仁心。

人类历史的变易法则是“平陂相推”、“往复相移”。历史的进程也存在着曲折，君子于阳之进时而不敢喜，于阴之进时则必有忧，以忧患之心思忧患之故，才能确保长治久安。如《泰》之世，阳虽盛已极，其时也正是阴萌之时，故尤其要以忧惧之心，克艰而守正。历史上，唐玄宗得众贤君子之助，创“开元盛世”，但张九龄罢归后，李林甫拜相，其所用者如杨国忠等皆奸佞之臣，致使唐朝之盛世开始倾覆，唐玄宗因不能艰贞而有“天宝”年间的“安史之乱”。所以，居《泰》之世，“阴”虽不居于主导地位，但也不能有“时平”的想法，因为在“时平”中可能有“险”萌而出之，“阴”之萌、复，其易有如反掌之间。因为就其理而言，屈之极则伸必烈，伏之久则飞必决，盛世有向衰世演变的可能性。杨万里解《姤》卦卦辞“女壮，勿用取女”说：“剥者，阳之消。然剥极为复，不旋踵而一阳生；夬者，阴之消，然夬极为姤，不旋踵而一阴生。当一阳之生也，圣人未敢为君子而喜，必曰朋来无咎，言一阳未易胜五阴也。当一阴之生也，圣人已为君子而忧，遽曰女壮，言一阴已有敌五阳之志也……壮而不已，必至于剥也。姤遇之时，若是其大可不戒哉？”^① 阴阳之相为消长循环，是一个规律。有如《剥》五阴消一阳，为阳之消，《剥》极则为《复》，《复》则一阳生；《夬》为五阳消一阴，为阴之消，然《夬》极则为《姤》而一阴生。但是，杨万里认为，虽当《复》卦一阳生，亦不敢为君子喜，必说朋来无咎，因为一阳未易胜五阴。当《姤》卦一阴生时，君子有忧，必说“女壮”，因为一阴已有敌五阳之志。如果阴壮而不已，必至于剥阳，故《姤》遇之时，不可不大戒之。

①（宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第133页。

杨万里强调人要有忧患意识。好比《丰》卦之亨通，是由行王道政治致之，既致之，当忧其不长久。王道之政治，其明有如日之方中，但日中者昃所倚，月盈者食所伏，盈者虚之原，息者消之根，天地、日月、鬼神、四时皆所不能遁，人当于《丰》盛之时及早预防之。又《萃》卦体现了天下生聚盛极之时，其时天地聚而阴阳和、万物聚而食货充、君臣聚而大道行、万民聚而天下熙。但杨万里认为，于《萃》之时，人们亦应前揆其所从而后稽其所终，如果不能前揆其所从，则不能知晓天下生聚之道；如果不能后稽其所终，则可能由“聚”而复其“散”。其解《萃》卦卦辞说：“萃者，天下生聚全盛之极也……圣人于其时也，前必揆其所从，后必稽其所终，不揆所从，其散孰聚；不稽所终，其聚复散。昔者天下之散也，何从而聚也？刑错不式之治生于反商政之日，烟火万里之富生于除秦网之时，是可忘哉……今者天下之聚也，谁得而散也，永嘉之祸，生于平吴之功；天宝之乱，生于开元之治，是可惧哉！”^①天下由治转乱，原因何在？杨万里认为，治极而可能生懈怠，聚极而可能轻忽散，《萃》虽有美之聚，但君子要探求萃美之因，从其所因而不敢有失，有如“王假有庙，用大牲吉”。息为消之初，盈为虚之始，聚为散之原，事物可能向其相反之方向运动，要确保长盛不衰，当于盛时而思防其衰之变；要以至忧之心临至乐之时，以未安之虑处已安之境，如此才能免日后之祸咎。结合南宋之时事，杨万里认为，南宋之政虽属“萃”聚之时，然如不能忧惧而预防之，则可能由《萃》转衰，如晋永嘉之祸正生于平吴之功，唐天宝之乱实生于开元之治。正因为物无有聚而不散，故人应该在聚之时不忘散之可能，以忧患之心思忧患之故，才能永保长治久安。杨万里认为，《周易》六十四卦，可以辩邪与正，防止阳消阴长，人以之戒傲勤怠，戒治乱安危存亡，变而知其几。“易之卦六十有四，其辩邪正，其防消长，其戒勤怠，其戒治乱安危存亡，其变不知其几也。幸而至于既济矣，而其终犹未济。然则事何时而济，济何时而定乎？盖天下国家之治，如人之一身，如天地之造化。一身吸必有嘘，天地昼必有夜，天下国家治必有乱，其变无息，圣人处之亦无息，此易之道也。”^②《周易》六十四卦，经既济而终于未济，此意颇深，戒人要有忧患意识，以忧患意识处，

① （宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第135—136页。

② 同上书，第198页。

则可长保。因为天下国家之治，好比人之一身，就好比天地之造化，人身有吸必有嘘，天地有昼必有夜，天下国家也一样，有治必有乱，这种变化是不会停息的。人要有忧患意识，针对天下国家治乱兴衰，有处之、治之道，此即为易之道。

因易道有常，故“前知”亦是其重要特征。杨万里说：“所谓前知者，易之道也，非特占事知来之谓也，占特易之一端而已。易之道无它，其于已往之得失、吉凶，既旋观而顺数，故其于方来之得失吉凶，亦逆睹而前知。见履霜而知坚冰之必至，以已往之微、知方来之著也；见离明而知日昃之必凶，以已往之盛，知方来之衰也。且以往知来，未有不可逆知者。腠肉不至，孔子行；醴酒不设，穆生去；晋胜郾陵，士燮惧，吴会黄池，子胥忧，而况易之道乎？故曰易逆数也。”^① 历史不仅是众多个别性事件的连续发生，也是其中一个事件导致另一个事件发生的规律性过程，这个过程可以为人所掌握。“前知”为易道特征之一，易道之所以能前知，因其有不变的规律，事虽异而规律不变。《易》之道既能于已往之得失、吉凶旋观而顺数，也能于方来之得失吉凶逆睹而前知。故《易》由“履霜”而知“坚冰”之必至，这是以已往之微知方来之著；见《离》之明而知日昃之必凶，这是以已往之盛知方来之衰。人事之变化，如腠肉不至，孔子行；醴酒不设，穆生去；晋胜郾陵，士燮惧，吴会黄池，子胥忧，皆可逆知，此中即体现有《易》之道。历史研究的目的之一就是要认识、把握历史过程中的普遍性。虽然历史事件是连续的、流动的，没有任何事件和现象是与它之前或之后的事物、现象完全等同者，但事件虽异，于其中却能体现出某种类似性，此即是历史规律。杨万里“以史证经”，他希望透过历史活动、行为，去把握历史的精神，通过对历史人物的情感、欲望、意志和思维进行分析，找到历史事件之间符合逻辑的因果联系。历史事件并不仅仅是偶然发生的，它在发生时必定存在某些先行的或同时性的条件，因这些条件的存在，导致了某个具体历史事件的发生，故人要依靠某些先决的条件，才可能对未来作出说明和对之进行料想。杨万里认为，《周易》体现了人类历史进程的一般规律，历史活动按照《周易》卦爻结构与卦序展开、重演，如果掌握《周易》之结构、逻辑，从其中的各处环节亦可以推导出实际历史活动的进程。杨万里力图以历史规

^① （宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第251页。

律去把握为数众多的各种历史现象，认为人们可以“前知”宇宙社会历史发展之规律，从而趋吉避凶。

不可否认，杨万里以史证经，主要目的在于用历史教训对人进行道德规箴，或用历史上的经验来为统治者提高政治智慧和驾驭权力的能力服务，但通过对变动不居的社会历史的考察，杨万里注重追求一种永恒不变的具有普遍性的存在，如其所谓易道之常、天理等。在他看来，历史不是无意义的时间延续，而是有一个趋进的价值、目标，从而表现出进步的趋势。在杨万里看来，人性、天命、天理即是历史所应趋赴的理想目标，历史活动、历史行为合理与否，也应该以这个标准来衡量。杨万里解《无妄》“元亨利贞，其匪正，有眚，不利有攸往”，取程颐《易传》之说，认为动以天理故无妄，动以人欲则妄。诚为天之道，妄为人之欲，无妄所以元亨，利在贞正，若非正而动，则动必有眚而不利有攸往。如尧舜之禅、汤武之师、禹之治水，此行动合于天；而子哙之逊、符坚之师、鲧之治水，则动以人欲。《无妄》九五爻，以君之刚健中正倡于上，六二爻以臣之柔顺中正应于下，上倡下应，刚中而应，其动无妄，所以能动而大亨，其动而亨是由于动以正，动以正是因为能以天，动以天则不动以己，故实顺天命而动。所以周武王伐纣，此为天命，不得有违而不动。然而周武王从何而知天之命，杨万里同意“民之所欲，天必从之”的观点，认为商纣之暴虐，故八百国、三千臣、亿兆人以天之命诏武王，而武王受天命乃伐商，此则是动以天。而前秦当符坚之时，内外无事，可谓小康之世，亦为无妄之世，但符坚非正而妄动伐晋，举国之谏亦以天之命止符坚，符坚却违天命而行，此即动以人欲，故其败亡而天命不佑。杨万里坚信通过理性的选择，人类历史可以朝着理想的道路前进。

杨万里通过对历史过程的考察来引出历史的普遍性，说明历史发展的状态、原因。易道之体存乎常，此易道之常，就是把不同时代的历史事件联通起来的一般规律。因此，杨万里既关心某一具体历史事件的情况，更关心在何种历史环境下，某一事件将可能重复发生。如果只关心特定的历史事件，认为只有与众不同的、特定的历史事件才有历史意义，不考察这种历史事件形成的机制，则人们不可能从历史中学到任何有价值的东西。人们说历史事件是个别的、独一无二的，是就其所具有的特定的、具体的历史内容而言的，至于这些内容能否体现一些最基本的规律，这在杨万里

看来,是肯定的。历史事件可以进行分类和概括,从中找到其归属于某一类型的范例。杨万里着重探讨不同历史时期的不同历史事件的相似性,力图发现其中所存在的历史规律,从而把握历史。

五 论人在历史中的地位与作用:易道之行存乎人

杨万里认为,易之道,其散在天下之事业,其聚在一身之德行,故其能显于天地人物之间而藏于一性之内,是指导人生和社会理性运作的具有普遍意义的原则。天地之道,其理皆聚于《易》,所谓天命,不仅是一人、一事之通塞短永,乃道德义理之性命的发露,此性出于天,由天授之于人。杨万里说:“盖天之授人者曰命,人之受天者曰性,在物情之所具者曰理,在人事之处物者曰义,会义理而行之通者曰道,体斯道而充乎己者曰德,命非通塞短永之谓也,天以道德义理之性而授之于人之谓也。”^①天命与人性相通,理乃天之道,义乃人之道,天人一道,分殊则有理、有义。在历史发展中存在一个共通的天理。天理既是客观的,又可以存在于个体的生命进程中。因此,在某种程度上来说,历史是人和社会根据至善目标来完善自己的过程,人想要实现自己所禀受的天理、天命,就要尽己之善性。据此,使他人、社会皆达于至善,都可以算是人的合理的历史活动。人性是天所赋予人的,人按照人性的标准去行动,就能实现其天命,达到与天理的合一。人可以通过自己的行动来自由取舍,社会历史的不幸,是人们未能按照理想的行为方式行动的结果,个体的完善与人类社会整体的历史命运是相关联的。

个体的完善在于要将自己所禀有的善性充分地发挥出来,实现自己的天命。杨万里提出,人要取诸易之道,以成乎己之德。他说:“学《易》而不以《易》成己,则《易》自《易》,我自我也,《易》何补于我,我何资于《易》哉?”^②杨万里强调学《易》要以《易》成己,以《易》之道作为自己立身处世之道,不能《易》自《易》,我自我。杨万里认为,人之德性,始在法天地之理,终在参天地而用之。《易》之规律可以为人所掌握,并运用之以造福于人。杨万里沿袭了儒家伦理政治的特色,以正心、修身为其本,强调穷理尽性来修身、齐家、治国、平天下。杨万里认

① (宋)杨万里:《诚斋易传》,上海古籍出版社1990年版,第250页。

② 同上书,第242页。

为，穷理尽性之道即为中正之道，因为只有“中”才能中天下之不公，“正”才能正天下之不正，中正一立而万变皆通。杨万里认为，此中正之道为二帝、三王圣治之道，也是孔子、颜孟圣学之精神所在。他说：“然则学者将欲通变，于何求通？曰道；于何求道？曰中；于何求中？曰正；于何求正？曰《易》；于何求《易》？曰心。”^① 杨万里以正心为本，如何正心？正心以易处，因易为变易，变易中有道，处之以道则可以正心，正心则能得中，得中则能通变、应事，可以成就二帝、三王圣治之道，得孔孟圣贤之心。但是，这个趋于至善的历程，不是一种直线的进步。因为并不是每个个体都能自觉、有效地将其所赋予的人性充分地发挥出来。人禀此理义而生，但有不能穷此理义者，此谓之为不能尽己之性，因不能尽己之性，也就不能达到知天命。杨万里说：“然则理若何而可穷，性若何而可尽，命若何而可至？理也、性也、命也，为三乎？为一乎？曰：理譬则路也，性譬则足也，命譬则家也。人有自百里之外而归其家者，或十里而止，或五十里而止，或九十里而止，是能至其家乎？否也。夫百里之近也，而家不可至者，何也？非以其路有所未穷，而足力有所未尽乎？是故家无不可至，路无不可穷，而足有不能尽也。性有不能尽，而理无不可穷，命无不可至也。是穷理尽性以至于命之说也。理于义，谓治于义之理，非穷理之理。”^② 杨万里对于理、性与命三者，有个比喻，他认为理好比是归家之路，性可谓足，命则是家。人从百里之外归其家，有走十里停止者，有走五十里停止者，有走九十里停止者，这样均不能到家，为什么不能到家，因为足不能行之。因不能尽己之性，故穷理以至于命则不可行。

杨万里认为，儒家之圣人以易之道免天下后世之忧患，因此才成为圣人。在这种对人性和天命的追求中，圣人便代表了历史发展的方向，他不仅要充分呈现自己所禀受的天理、天命，还有责任创造一个有利于他人、社会的条件，使全体的人皆能有一个好的发展环境。他以周文王为例，“文王遭纣羑里之祸而演《易》，不以己之忧患忘天下后世之忧患，乃推己之忧患虑天下后世之忧患，其于忧患可谓亲履而备尝之矣，其心危，故其辞亦危。此无它，以吾身之危，欲使后世之危者平，以吾心之不慢易，

① （宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第2—3页。

② 同上书，第250页。

恐后世之易者倾……然则文王以《易》之道，免一己之忧患，未圣也；以《易》之道免天下后世之忧患，斯圣矣。”^① 文王遭纣羑里之祸而演《易》，实不以己之忧患而敢忘天下后世之忧患，乃推己之忧患虑天下后世之忧患，其于忧患可谓亲履而备尝之，其心危故其辞亦危。文王希望以己身之危戒后世，使其危转化为平，以己心之不慢易戒后世之慢易者，使之不倾。后世法《易》之道而行，以百物求大道，以危辞求安平，惧之于始，惧之于终，得吉而无咎。文王明《易》之道，非为免一己之忧患，而是以《易》之道免天下后世之忧患，此心即为圣人之心。因此，“自《易》之既作，有忧患者可以处、可以忘；无忧患者可以备、可以消”^②。“因斯民之行，有失得之贰者，而告之以天理吉凶之报，所以济斯民人欲之陷溺而措之安吉之地也。岂止衰世之意而已乎？”^③《易》之既作，有忧患者以《易》道处之，可以忘其私忧；无忧患者以《易》道处之，可以有备无患。《易》循民之所行，其中有失、有得，而告之以天理吉凶之报，此旨在济人欲之陷溺，而措之于安吉之地，故《易》所反映的并不仅仅是衰世之意。

历史人物在历史发展中并不是消极、被动的，他们承担起历史发展的重任。杨万里反复强调了圣人在人类社会历史发展中的作用，其云：“呜呼！鸿荒之世，民之初生，非若今日之备器用，便起居，具服食也。自斯人之饥而未知佃渔也，圣人于是乎作网罟；自斯人之肉食而未知粒食也，圣人于是乎作耒耜；自斯人之食货，或有余或不足之偏匮也，圣人于是乎作市易；自斯人之寒而衣皮，未知织纴之制也，圣人于是乎作衣裳；自斯人之出入厄于川、隔而道断也，圣人于是乎作舟楫；自斯人之疲于负担而惮于远涂也，圣人于是乎作轮辔；自斯人之虞于寇攘而懈于守御也，圣人于是乎作门；自斯人之知有耕耨而未知舂揄也，圣人于是乎作杵臼；自斯人之无瓜牙以自卫而忧于搏噬也，圣人于是乎作弧矢；自斯人之穴处而病于混蛰也，圣人于是乎作宫室；自斯人之死而戚于藁葬之掩也，圣人于是乎作棺槨；自斯人之穷于结绳而相欺无籍也，圣人于是乎作书契。然非圣人之私智也，取诸十二卦之象而后成。亦非一圣人之能为也，历乎五圣人

① （宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第246页。

② 同上书，第242页。

③ 同上。

而后备。”^① 鸿荒之世，民之初生，尚不知备器用、便起居、具服食，虽饥而不知佃渔，于是有网罟之作；人肉食而不知粒食，于是有耒、耜之作；人食货或有余或不足，于是有市易之作；人寒而衣皮，不知织纆之制，于是有衣裳之作；人出入而厄于川，隔而道断，于是有舟楫之作；人疲于负担而惮于远途，于是有轮辔之作；人虞于寇攘而懈于守御，于是有门之作；人知有耕耨而未知春揄，于是有杵臼之作；人无瓜牙以自卫而忧于搏噬，于是有弧矢之作；人穴处而病于混蛰，于是有宫室之作；人死而戚于藁葬之掩，于是有棺槨之作；人穷于结绳而相欺无籍，于是有书契之作。但此等造作并非出于圣人之私智，其理亦涵于《易》之中，通过取《易》十二卦之象而后成，也不是一圣人之能为，历五圣人而后成。杨万里把历史的创造归结为少数圣人的创造，这是一种英雄史观。其实，人类创造的源泉来自于生活的需要，因生活的需要而有创造的动机；因有创造的活动，故有社会的进步。在这个过程中，民众的作用是巨大的，他们是提出问题、解决问题的主体力量，正是他们在解决们社会问题的过程中，不断将社会历史推向前进。

杨万里认为，人可以摆脱冷酷命运的摆布，通过自己的努力，使历史以一种新的方式发展。即使在崩溃的边缘，人仍然有机会展示人性、天命与天理，从而信心十足地扭转历史的航标，使之向理想的目标迈进。如《大过》之卦，初六阴爻、上六阴爻，本末皆弱，为大厦将倾之时，而卦辞却说“利有攸往，亨”，原因何在？杨万里认为，非天下不可为之事，无以施天下大过人之才。《大过》九五居刚阳君位，有天下大过人之才；九二大臣、九四近臣、九三群臣，皆斯才。此大厦有九五之梁以主之，有九二、九三、九四松栢杞梓之柱森然以支之，其栋虽桡，厦不可颠。且不唯不可颠，还将扶其颠而起之。《大过》四刚虽过于刚，而九二、九五乃得其中，《大过》上兑下巽，巽顺而从，兑悦而行，当然“利有攸往”而“亨”。杨万里认为，即使当蛊患之世，通过人力亦可以拨乱反正。从《周易》卦变的角度，《蛊》自《泰》变而来，《泰》卦之初九上而为《蛊》卦之上九，《泰》之上六下而为《蛊》之初六；从义理的角度来看，《蛊》乱亦《泰》之坏。《蛊》上艮下巽，巽顺而不健，艮止而不行，下卦巽两阳居上、上卦艮一阳居上，阳上而不下降；巽一阴在下、艮

①（宋）杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年版，第235—236页。

两阴在下，阴下而不上升，则上下之情相隔而不通，上下之才两弱而不立，天下之事焉得不坏？蛊即事之坏，但蛊虽事坏，而《蛊》之卦辞却说元亨、《蛊》之《彖》辞却说“天下治”，原因何在？杨万里认为，乱为治根，蛊为饬源，因乱而生治，因蛊而生饬。但是，乱不自治，蛊不自饬，还需要人的主观努力，不植则不立，不振则不起，故人之主观努力，可以利于济大难。人如何才能更好地发挥自己的主观能动性呢？杨万里认为，举事之始，要逆虑其败，当在事先；追爱其成，当在事后，庶乎其可。卦辞所讲“先甲三日”“后甲三日”之“甲”，是天干之始，即表达了始之意；先甲三日，表明在行动之前要思之详。后甲，指“终”，能谨其终，则能保其有始，终则有始，尤以后甲为重。《蛊》之卦象，为山下有风，山无事而不动，山下有风，则风搏山而事生，风落山而事坏。君子当有事而坏之时，起而饬之，通过振作民心，振民而育其德。

我们认为，历史现象不是单个的、不相关的、一连串静止且不连续的瞬间，而是循理而上行、下行的生成过程，人的自觉选择对于历史方向性发展具有重要的意义。从易道的特征而言，变化、流动是其表征，故历史不是既定而不可变的，历史并不存在某种先在的绝对本质，历史的发展也不意味着只是这种绝对本质的展开，历史中存在着人的自由意志，人可以发现历史的规律、主动选择某种合理的历史发展道路。杨万里的宇宙世界历史发展图景中，并没有给人力所不能及的“命运”留有余地，他强调人在历史中的地位。人类是历史的主体，历史发展的动力是善与恶，人类历史的展开是趋善避恶，在命运与必然性面前，人并不是无能为力的，他可以通过选择、采取行动，来掌握历史过程的主动权。

杨万里的史学观重视对历史因果的解释，力求寻找到人类社会趋吉辟凶的合理方法。如果站在现代立场，以历史主义的眼光来审视之，杨万里的这种因果解释是在特定历史时期形成的、反映了特定社会历史群体意识的关于历史发展的一种信念，这是杨万里必须生活于其中而难以逾越的历史命运。杨万里以史证经，试图发现历史的规律和意义，探寻《易》的根本法则与精神，展示了崭新的研易、治史的新路径，在学术史上有其重要意义！

第六章 “气学派”的易学历史观

——以张载为中心

张载（1020—1078），字子厚，原籍河南大梁，侨寓于陕西凤翔郿县横渠镇之南大振谷口。据吕大临撰《横渠先生行状》，宋嘉祐二年（公元1057年），张载登进士第，曾仕祁州司法参军，迁丹州云岩县令，又迁著作佐郎，签书渭州军事判官公事等。熙宁二年（公元1069年）冬，张载被召入对，除崇文院校书，次年因疾而辞。熙宁十年春（公元1077年），复召同知太常礼院。其出仕云岩之时，以敦本善俗为先，劝诫学子少置意于科举，多置意于成就尧、舜圣贤之事；慨然有意三代之治，认为治人之先务，当以“经界”为急，讲求法制。

张载撰《横渠易说》三卷，为其读《易》有所得之言。宋熙宁九年（公元1076年）秋，集所立言，谓之《正蒙》。所谓《正蒙》，“蒙”指蒙昧未明的意思；“正”就是订正。其门人范育于《正蒙·序》中说：“张夫子之为此书也，有六经之所未载，圣人之所未言……要之立乎大中至正之矩。”^①关于后世流行之《张子全书》十四卷，《四库全书总目提要》谓“盖后人选录之本”，但“明徐时达所刻，已属此本”^②。清儒朱轼《张子全书·序》对张载之学有所评论，其谓：“横渠以《易》为宗，以《中庸》为体，以孔、孟为法。”^③“《西铭》言仁，大而非夸，盖太极明此性之全体，《西铭》状此性之大用，体虚而微，用弘而实焉。《正蒙》论天地太和絪縕，风雨霜雪，万品之流行，山川之融结，即器即道，皆前人之所未发。”“《经学理窟》诸篇，于礼、乐、诗、书、井田、学校、宗

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第6页。

② 同上书，第413页。

③ 同上书，第396页。

法、丧祭，讨论精确，实有可见之施行。”^①对张载所著各书的特点，有较为恰当之评价。

张载的易学哲学中，有很多概念、命题涵蕴了较为深刻、系统的历史哲学思想。我们拟对之做一些探讨。

第一节 “太虚即气”与“一物两体”

历史哲学通常考察在历史的背后，是否存在着支配历史发展的一般法则和规律。这种法则一般被看成是对实体和世界在生发过程中起决定作用的必然性，是根本性的存在。这种根本性的存在对不同具体的存在物施加不同影响，形成不同的具体法则。各种不同的具体法则交相辉映，但又都以根本性存在为基础而派生出来。张载作为一个儒家学者、经学家，他虽然不以人类社会历史发展的本身作为其研究的重点，但他在对一般易学、哲学问题进行探讨的过程中所提出的一些重要理论、观点，对他认识历史与社会产生了重要影响，这其中就包括其“太虚即气”与“一物两体”的哲学命题。

一 太虚即气

张载哲学的核心是“气”，被后世称之为“气”学。张载提出“太虚”的概念来统辖“气”，认为“太虚无形”，为“气之本体”。他说：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔；至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。客感客形与无感无形，惟尽性者一之。”^②“太虚”与散殊可象之“气”不是“两物”，而是“一物”，只不过一者从“无形”之“本体”角度言，一者从可以聚散之“客形”言；一者“至静无感”，一者为物交而有客感、客形。张载探讨了“太虚”与“理”、“气”的关系，其谓：“天地之气，虽聚散、攻取百涂，然其为理也顺而不妄。气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚，循是出入，是皆不得已而然也。然则圣人尽道其间，兼体而不累者，存神其至矣。彼

^① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第396页。

^② 同上书，第7页。

语寂灭者往而不反，徇生执有者物而不化，二者虽有间矣，以言乎失道则均焉。”^①天地之间有理有气，以气论之，则有聚散、曲伸；以理言之，则气虽变化万端，其中有顺而不妄之理在。气聚则形成万物，万物不妄然，皆有其常理；万物之气散，亦不是无，而是归于无形之太虚。这个过程，流转、变化不已，形成太虚（气）——万物——太虚的运动。“太虚”为其本体，聚散则是其动力，于气聚散过程中，又有不得不然之理。张载认为，对宇宙世界的认识存在两个极端，一种是只讲“寂灭”，如此则可能执于体而不能使之很好地发见于变化流行；一种是“执有”而不变，又与“寂灭”相对，可能将物之客感、客形执为不变而不能化归于太虚之本。张载则要将此两端结合起来，建构起一个体用一如的哲学体系，为此，他又提出“太和”之“道”的观念。张载肯定“道”有体、有用，其体为“神”，清通而不可象，但却涵浮沉、升降、动静、相感之性；其用为散殊可象之“气”，气有絪縕、相荡、胜负、屈伸之运化。清通而不可象之“神”与散殊可象之“气”合而言之，乃是“太和”之“道”。张载说：“太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始……散殊而可象为气，清通而不可象为神……语道者知此，谓之知道；学《易》者见此，谓之见易。”^②“太和”之辞，源自于《彖传》之“保合太和”、《中庸》之“发而皆中节谓之和”等，张载提出“太和”之说，旨在明“道”乃体与用之结合，认为不体会合“神”与“气”言的“太和”之道，则不能知“道”之体用，不能见“道”，更不能知《易》。“太和”之道，有本体、有客形，其本体就是清通而不可象之“神”，至于气化之聚散屈伸变化，乃与本体相对之客形，客形变化万端，乃显现本体的不同方式。

对于太虚与气的关系，一般容易形成宇宙发生论的观念，即认为先有太虚，再由太虚生出气。对此，张载是不赞成的。张载一般不说太虚“生”气，而只是说“太虚不能无气”，“气不能不聚而为万物”，“万物不能不散而为太虚”，这其中皆有不得不然之趋势支配之，此可谓之理或道。因为张载在思考这个问题的时候，是持一种本体论的体用思维方式，他说：“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二，顾聚散、出

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第7页。

② 同上。

人、形不形，能推本所从来，则深于易者也。若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，人老氏‘有生于无’自然之论，不识所谓有无混一之常；若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说，此道不明，正由懵者略知体虚空为性，不知本天道为用，反以人见之小，因缘天地明有不尽，则诬世界乾坤为幻化，幽明不能举其要，遂躐等妄意而然，不悟一阴一阳，范围天地，通乎昼夜，三极大中之矩，遂使儒佛老庄混然一途。”^① 天道之运行，不过一阴一阳，此一阴一阳之道，从空间上看，范围天地之化而不过；从时间上看，贯通于古今、未来历史变化过程的始终。天、地、人三极皆涵一阴一阳之理，此理落实于人、物则为性命。张载认为，只知以“虚空为性”，不知本“天道为用”的阴阳变化，则可能因执“虚”之无而否认“天道”之实，从而导致以世界为虚幻之见病；如谓“虚”而后生“气”，以“虚”为无穷、以“气”为有限，则意味着宇宙世界曾有“虚”而无“气”这样一个阶段，如此则可能导致体与用殊绝之隔。而张载则要将“性”与“天道”贯通起来，在他看来，有无不是隔绝，而是混而为一，性、气是体用的关系，是相待而有者，如果只穷于“无”或“有”，则皆为一偏之见。

张载认为，对于宇宙世界的存在，不宜以“有无”、而可以《易传》所谓“幽明”来论。因为“有无”之论可能使形上与形下裂为两截，而“幽明”则肯定了世界的实有存在。气聚而有形，法象有形有状为“明”；虽有形而并不意味着不变，变而法象之文理无形，此则为“幽”。张载解《系辞》“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故，原始反终，故知死生之说”提出：“气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客？方其散也，安得遽谓之无？故圣人仰观俯察，但云‘知幽明之故’，不云‘知有无之故’。盈天地之间者，法象而已；文理之察，非离不相覩也。方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故。”^② 气聚而有形，幽之理因法象之形而得以显现；气散而不形，于不形中，又不是空无一物，因天道、性命之理具在。此理乃气聚、气散之因，得天道、性命之理，则可以知气聚散之故。对于幽明，

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第8页。

② 同上书，第182页。

不能偏执一方，真正的无方无体，实际上就是指既知明又知幽，既知阳又知阴，如此才能合于道。道贯通有象与无形，有象为客形，无形则为清通不可象之神，既不累于有象，也不执于无形，此则为道。有象与无形，皆实存者，这两者亦可以用形而上与形而下来分别称谓之，有象者为形器所拘，为形而下者；无形迹者则为形而上者。张载说：“一阴一阳不可以形器拘，故谓之道。乾坤成列而下，皆易之器。”^①与一般易学家的认识不同，张载以一阴一阳为形而上者，因其为形而上者，故不可以形器拘之。乾坤交变而有形，因其形变而各以名称之，则变而有各种各样的事物。“形而上是无形体者也，故形以上者谓之道也；形而下是有形体者，故形以下者谓之器。无形迹者即道也，如大德敦化是也；有形迹者即器也，见于事实如礼义是也。”^②形上、形下在张载这里，一方面以形迹之有无论之；当然，在某种情况下，如论人之时，亦以无形之德行与有形之礼义区分之。

既然宇宙世界不过是气之聚散，则皆是一“气”流通，而不存在一无所有的“无”。气凝则为有形，气散则归于太虚，张载说：“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无无。故圣人语性与天道之极，尽于参伍之神变易而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。”^③张载要融合形上与形下、要统一有与无，为此就要找到一个载体，张载倾向以“太虚”之“气”来论之。天道与性虽无形，然亦涵参天、两地之变理，所谓参伍之神，不过指的是阴阳相互作用的变易之理，此变理之理为太虚之气所具，气于太虚中聚散，如冰凝释于水，方其聚时为有形，方其散时为无形，有与无、性与气混合为一体。为此，张载还提出“气之生即是道”的观点，他说：“凡不形以上者，皆谓之道，惟是有无相接与形不形处知之为难。须知气从此首，盖为气能一有无，无则气自然生，是道也、是易也。”^④张载于此解释了自己的哲学为什么要将“气”作为一个重要的概念。通常情况下，可状因其有形而可以为人所觉知；不形者亦可以“道”名之，然什么东西可以贯通

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第206—207页。

② 同上书，第207页。

③ 同上书，第8—9页。

④ 同上书，第207页。

可状与不形、统一有与无呢？张载提出“气”的概念。一般情况，论及无形之道时，人们往往容易将之理解为空无一物，但张载认为，无形中即有“气”，“气”有聚散，故“气”可一统“有”与“无”，气散为无、气聚为有，一气贯通于有、无之中，“气”聚散不息、生生不已，其中有理，此聚散之理即是道、即是易。

二 一物两体

对于天地间神妙莫测的变化，张载认为并不神秘，它不过就是阴阳两气相互作用的功能而已。张载提出“不见两则不见易”的观点，其解《系辞》“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣”说：“先分天地之位，乾坤立则方见易，故其事无非易也。所以先言天地，乾坤易之门户也……不见两则不见易。”^①《系辞》之所以先言“天地”，是因为天地、乾坤之位立，则阴阳相推，方有变易之发生。从天地万物来看，皆有两端之对立，所谓“天道不穷，寒暑已；众动不穷，屈伸已；鬼神之实，不越二端而已矣”^②。张载认为，阴阳正相合或正相对是其相互作用的两种形态，无论寒暑、屈伸、鬼神皆一阴一阳，不会越出于这两端之外。阴阳相互作用，从而变化不息，所以“不见两则不见易”。

对于两端的强调，必须在一个统一体当中来进行的，这就是张载“一物两体”的命题。张载解《说卦》“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦”说：“一物两体，气也。一故神（两在故不测），两故化（推行于一），此天之所以参也。两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。有两则有一，是太极也。若一则（有两），有两亦（一）在，无两亦一在。然无两则安用一？不以太极，空虚而已，非天参也。”^③太极涵天地，其中即体现了“一物两体”之理。此理虽一，又分殊在万事万物中。地道有柔刚、人道有男女，就地道之刚柔与人道之男女言，皆两两相对而存在，故为“两”。那么，天道为什么又是“参”呢？张载于此借鉴《庄子》之说，认为天道为太极之一，其中即涵阴阳两仪，合太极之“一”与阴阳之

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第177页。

② 同上书，第9页。

③ 同上书，第233—234页。

“两”，则为“参”。“参”代表的即是阴阳合而为一之圆转。太极之一中含阴阳两体，阴阳相互作用，变化无穷，一物而两在，故神妙不测。但阴阳相推，虽变化无穷，亦有其常而不变者，此则为太极，故万化可以由一太极统之。太极为本体，乃形而上者，本无器物之形，须得阴阳相互之作用，方能显太极神妙莫测的存在，所以，阴阳不立则太极亦不可得而见。

对于当时所讨论的一些哲学命题，如天、道、性、心，神等，张载一概以体用不离之方式论之，并以气化作为其基础。他说：“由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。”^①所谓“天”，在张载看来，即是“太虚”；所谓“道”，即是“气化”的过程；“气”之“虚”，则为性，所谓“太虚为清，清则无碍，无碍故神；反清为浊，浊则碍，碍则形”^②。“凡气清则通，昏则塞，清极则神，故聚而有间则风行，而声闻具达，清之验与！不行而至，通之极与！”^③所谓合“虚”与“气”则成“性”，“性”有“清”、“神”、“通”、“无碍”“不行而至”等特征，也就是说，以“清”、“虚”的方式存在者即是性，清之极则谓“神”；“性”与“知觉”合则称之为“心”，人心有知觉，对道与理方可以运之、用之，所以“心”能尽性。虽然人与万物皆秉天地之性而生，但人有心之知觉，能发现天地之性，能运之、用之；万物则不然，虽其亦秉承天地之性，然不能自觉发之、用之，这又是人与万物分殊的不同。

张载以太虚为气之本体，又以聚散作为气运行的主要方式，气聚则有形、有象，有形、有象则象状各不相同，甚或有相对立处，但气聚只是变化的一个方面，气聚之外尚有气散，气散则归于太虚，象状之对立于是消失，于太虚中融为一体。所以，他提出“仇必和而解”的观点。所谓：“气本之虚则湛，本无形，感而生则聚而有象。有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解。故爱恶之情同出于太虚，而卒归于物欲，倏而生，忽而成，不容有毫发之间，其神矣夫！”^④太虚为气之本体，湛一而无形，气聚则有象状，象状各不相同，故有对、有反；气散则象状消失，反与对

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第9页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书，第10页。

亦随之消失而归于太虚之湛然。当然，张载并不仅仅强调气聚后象状之对与反，也不仅仅强调气散之后象状之反、对消失后的“仇必和而解”，而是强调这个过程，有其必然性的理贯通于其中，此则所谓“性”。故虽然张载提出“气”论以一统“有无”、形上与形下，但在某种程度上，张载强调“性”有甚于强调“气”，他说：“性通极于无，气其一物尔；命禀同于性，遇乃适然焉。人一己百，人十己千，然有不至，犹难语性，可以言气。”^①气不过为适性的一物罢了，人所禀赋各异，只能以气言，而不能以性言，由性言则同，由气言则异，故有人一己百、人十己千之异。

张载“太虚”概念的提出，强调了气除有可形可状的一面外，还有清通而不可状之“虚”与“神”的一面；气不是以可形、可状为其本，而是以“虚”为其本。张载说：“天地之道无非以至虚为实……金铁有时而腐，山岳有时而摧，凡有形之物即易坏，惟太虚无动摇，故为至实。”^②宇宙世界以“太虚”为至实，而不以实物为至实，实物如金铁之类、乃至山岳，皆有摧坏之时，太虚则无动摇，故太虚为至实之存在。在张载哲学中，“太虚”为最根本的本体，是派生其他事物的本根，阴与阳对、动与静对、善与恶对、天地与人对，但太虚无对。张载说：“静者善之本，虚者静之本。犹对动，虚则至一。”^③如静与动对，善与恶对，“太虚”则无对，为至一的根本存在。本体“无方无体”，它不是穷高极远、脱离于形下之物而言者，而是不偏执于有或无、虚或实，贯通有无、虚实之中，可谓无方无体。

张载认为，世界万物是千姿百态、变化多端，但这只是现象，现象之后有根本性的本体在起支配和主宰的作用。“太虚”本体是世界和实体变化殊异过程中起支配作用的一种恒定的、齐一的、确定不移的存在，其中即有根本性的法则，成为变化的主导，是变化中的不变。世界的创生，万物的存在、变化都是在根本法则的作用下才成为现实的。

第二节 “穷神知化”，“豫为之备”

宇宙世界和万物乃至人类社会的历史，其变化都是井然有序、有其变

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第64页。

② 同上书，第325页。

③ 同上。

化法则的,在这个过程中,不存在盲目的命运对人和世界进行主宰。盲目的命运代表一种人们不能认识的、不可理喻的、盲目地起作用的、无规律性、无必然性的不可知的力量,世界万物和人类社会的历史不是有这样一种盲目力量的支配下偶然地生成的。尤其人作为世界的一个重要组成部分,具有理智、实践能力和强烈的行为目的,这样一种理智的实体不可能为无目的性的、盲目的命运所支配。相反,他能够预知世界及万物的发展规律,顺之而行,取得社会实践的成功。张载的哲学中,这种认识世界、认识人类社会历史的思想是比较突出的。

一 神化与通变

在张载的视界中,宇宙世界是一个生生不息的世界,“气块然太虚,升降飞扬,未尝止息,易所谓‘絪縕’,庄生所谓‘生物以息相吹’、‘野马’者与!此虚实、动静之机,阴阳、刚柔之始。浮而上者阳之清,降而下者阴之浊,其感遇聚散为风雨,为雪霜,万品之流形,山川之融结,糟粕煨烬,无非教也。”^①天地万物由阴阳之气交感而生,阴阳之气升降飞扬,无有止息,有虚实动静、阴阳刚柔之分,由此形成万化流行。气之升降飞扬不息,即所谓“絪縕”,“絪縕”自然表现为两端,此则为阴阳,阴阳相感无有止息,万物奇妙莫测。气虽生生不息,却又不是杂乱无章,阳浮而在上,阴降而在下,阴阳之相互作用,有其相感、相遇,也有相聚与散开,如此,宇宙世界的动静、虚实之理便喻于其中。张载解《乾》之“元亨利贞”云:“天下之理得,元也;会而通,亨也;说诸心,利也;一天下之动,贞也。”^②人法天地之道而行,得其道则得其理,得“理”谓之“元”;会通此理于己、于人、于万物而无碍,则为“亨”;此理在心,心安而和悦,此为“利”;以此理正天下万物,以之为行动的准则,则为“贞”。

张载以气之聚散、屈伸论物之生死,“物之初生,气日至而滋息;物生既盈,气日反而游散。至之谓神,以其伸也;反之为鬼,以其归也。”^③人、物之化生,不过是气之生息。气有伸与屈,其伸屈又不是绝对的,而

① 张载:《张载集》,中华书局1978年版,第8页。

② 同上书,第50页。

③ 同上书,第19页。

是伸中有屈、屈中有伸。人、物有生死，但生的过程中即有死，死的过程又孕育着新生，且无论生与死，其性并未有所改变，“海水凝则冰，浮则沤，然冰之才，沤之性，其存其亡，海不得而与焉。推是足以究死生之说”^①。张载以海水喻性，以凝冰与浮沤喻聚与散、生与死，认为生死、聚散皆是一个变易的过程，于其中性并未有所变。性虽未变，但过程的展开却存在差异，“生有先后，所以为天序；小大、高下相并而相形焉，是谓天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩，知序然后经正，知秩然后礼行”^②。张载认为，天地万物原本有生死、先后、小大、高下等秩序，秩序是在变易过程中天然形成的，此则为理，也即天序、天秩，合于天序、天秩即合于道，人合于道而行则其经正，人类社会的礼、乐实即法天秩、天序而有。张载还提出有“天易”，即天地运化之道，其解《系辞》“故神无方而易无体”说：“《系辞》言易，大概是语《易》书制作之意；其言易无体之类，则是天易也。”^③“易”有《易》之书，也有“天易”，《易》法“天易”而成书，“天易”变化莫测，不滞于一隅，故无方、无体，只是大化流行，所以，“易”与“变化”的意思非常接近。此运化的过程，神妙莫测，生生不已，无有固定之“方”、“体”，故易之道，其大无外，其久无穷，聚散、推荡、隐显、幽明，变化不息，其理即喻于气之运行中。

对于天地万物的变化过程，张载认为有两种形态，一种是显著变化，一种是不显著变化。张载解《系辞》“化而裁之存乎变，推而行之存乎通”说：“‘变则化’，由粗入精也，‘化而裁之谓之变’，以著显微也。‘化而裁之存乎变’，存四时之变，则周岁之化可裁；存昼夜之变，则百刻之化可裁。”^④所谓“变”，指其中显著的变化；所谓“化”，指其中不显见而逐渐的变化；或者说，“变”是急促之变，“化”是缓慢之变，一者急而一者缓。由变而化，则是由粗而入于精，于大变之基础上又开始生成小变；化而裁之，则谓之变，于小变的基础上进行积累，遂逐渐有一个大的变化。之所以裁之，是因为此变化经过积累，较之先前有明显之不同，故

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第19页。

② 同上。

③ 同上书，第186页。

④ 同上书，第208页。

裁之使其与它者相区别开来。于变化中，有一以贯之者，此则为“通”，从“通”的角度所看到的变化是一整体。此整体既变化不息，又一以贯之。故于变化中看到一贯，于一贯中看到变化。张载认为变易过程中有变、有化，于变化中可以掌握事物变易的不同形态，这是存其“变”的能效所在，存“变”即是将变化的流程中断之，以便静观变化所具有的不同阶段之性质；存其“通”则与之不同，它要将变化看成为一个整体，通过将变化的不同阶段整合于一整体中，得一变化的规律性。

二 穷神知化

对于天地万物之运化万变，究其原因仍“神”之鼓动。张载对《系辞》所说之“鬼神”作了理性主义的解释。他说：“鬼神者，二气之良能也。”“鬼神，往来、屈伸之义，故天曰神，地曰示，人曰鬼。”^①天之运化作用为“神”，地之变化作用为“示”，人事之变化为“鬼”，所谓“鬼神”，不过就是阴阳两气之往来、曲伸的运动而已，人们对之不能很好地理解，故以“鬼神”命之。“神”为阴阳动静之理，它变化莫测，更多地表现为一种发展的趋势、目的。张载说：“义命合一存乎理，仁知合一存乎圣，动静合一存乎神，阴阳合一存乎道，性与天道合一存乎诚。”^②关于“神”，他认为阴阳、动静中有其一以贯之之道，命之曰“神”，人们顺规律、理则而行，则可以迅速把握事物的变化本质。“唯神为能变化，以其一天下之动也。人能知变化之道，其必知神之为也。”^③天下之动复杂多变，但多变中却有其不变之“一”，此则为“神”，也即是规律，所以，“神”是变化的原因，能一天下之动，人能知变化之道，就可以尽“神”。

“神”虽然是规律，但它也必须通过变化方能展示出来，所以张载说：“见易则神其几矣。”^④此“易”乃变化之谓，于变化中方可见其规律，也即是“神”。所谓：“天之不测谓神，神而有常谓天。”^⑤“天”与“神”皆相联系而言，实则一物，从其变化莫测方面言，则谓之为“神”，

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第16页。

② 同上书，第20—21页。

③ 同上书，第18页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第14页。

虽神妙莫测，但仍然有其“常”，此“常”则谓之为“天”。天道、性命或“神”因其为无形无象之存在，故“不见”、“不动”、“无为”，但虽其无形，却又依于不同之法象而显，故又于不见中而“章”，于“不动”中而“变”，于“无为”中而“成”。张载认为，人通过“穷神知化”，就可以顺理而行，从而与天道之理相合。“穷神知化，与天为一，岂有我能勉哉？乃德盛而自致尔。”^①人能察见事物变化的预兆，顺之而动，不超出于理之外，则能体天德而身安，这便是“穷神知化”的功效。人之“穷神知化”，就是与天地合其德。因为“神化”非人能，而为天之“良能”，与人之主观妄为不同，只有默识心通，才能与之相合。“神”不能思，只能存，而且要虚其心来存，虚心存神既久，则可以明而达于至德；“化”不能助长，而只能顺之，顺之则能于行动中有“时中”之效。通过存神知化，则能发见人之天性，从而继天道之善。张载说：“神不可致，思存焉可也；化不可助长，顺焉可也。存虚明，久至德，顺变化，达时中，仁之至，义之尽也。知微知彰，不舍而继其善，然后可以成人性矣。”^②这种变化之理，乃事物之本质，自然而有，不能以人的主观想象去代替它，不能主观造作出来，人只能去发现它，并顺从规律而行。对于此理的客观性，张载认为是不容置疑的，他说：“万物皆有理，若不知穷理，如梦过一生。释氏便不穷理，皆以为见病所致。庄生尽能明理，及至穷极亦以为梦，故称孔子与颜渊语曰‘吾与尔皆梦也’，盖不知《易》之穷理也。”^③《易》即“穷”事物变化之理，张载认为此理并不是人主观所生出者，而乃为事物所实有，故不能以之为主观见解或为梦幻。以变化法则为梦幻，从而不去穷事物之理，不探求事物变化之法则，这是张载所不赞同的。所以，张载说：“凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也。气之性本虚而神，则神与性乃气所固有，此鬼神所以体物而不可遗也。”^④气与性、神不可分，故万物皆有其规则，此规则为事物所固有。物各有理，心随其理以应，物各付物，不以己之私意参杂其中，如此则心虚明，能完整地反映事物的本来，从而能既知事物之规律，也可以了解事

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第17页。

② 同上书，第18页。

③ 同上书，第321页。

④ 同上书，第323页。

物的法象，知微知彰。

张载肯定了《易传》所谓人能“穷神知化”，人只要掌握了事物变化背后的“神”与“化”，就能更好地认识那些不断变化的法象。“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。其在人也，知义用利，则神化之事备矣。德盛者穷神则知不足道，知化则义不足云。天之化也运诸气，人之化也顺夫时；非气非时，则化之名何有？化之实何施？”^①太虚之气流行，分而为阴阳，阴阳相推有变有化，此阴阳变化合一不测则为神。人以智、义则可知神化之事，至于德盛，则穷神知化而不用智、义。天之化，通过阴阳两气之相推作用而成，人之化，则顺于时而行。人以至诚之心体天地之化，就可以德合天地，与天地同流而无不通。所以，对于阴阳二气相互作用的功能，人能体之、用之，通过至诚与之相通，就能体味神化之妙用，达到与天地合其德的境界，有如《易传》所说的“穷神知化”。人合于天道而行，就可以成性、成“圣”，张载解《系辞》“一阴一阳之谓道”说：“一阴一阳是道也，能继续体此而不已者，善也。善之犹言能继此者也；其成就之者，则必俟见性，是之谓圣。”^②天下万物有其“理”，循此理而动，即是“道”，所谓圣人，就是能体道而行者，一阴一阳即是道，能体此而不已，就可以成道、见性，仁而不已，智而不已，就可以致曲、格万物之理。“事无大小，皆有道在其间，能安分则谓之道，不能安分谓之非道。”^③人所能见之道与不能见之道，皆为道，人安而顺之，以之为行动准则则为道，不顺之而行则为非道。

张载肯定规律，认为万事万物皆有理，社会历史发展亦有理。对于这种变化的规律，人们不仅可以体察，还可以认识，并以语词来进行表达。张载说：“天下之动，神鼓之也，辞不鼓舞，则不足以尽神。”^④又说：“形而上者，得辞斯得象矣。神为不测，故缓辞不足以尽神，化为难知，故急辞不足以体化。”^⑤此两段文字，可以看作是张载对《易传》“鼓之舞之以尽神”的解释。人们要“尽神”、“体化”，就要透过具体的法象而认识其中所蕴藏的道理，如此才能由形而下上升至形而上。“神”乃变动之

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第16页。

② 同上书，第187页。

③ 同上书，第374页。

④ 同上书，第16页。

⑤ 同上。

因，可以鼓动万物，人们可以“辞”来描述这种变动，辞可以达象，象可以尽义，从而能尽变化之“神”。因为事物之变化有“急”、有“缓”，故张载认为要以不同的辞尽之，“神”之“变”不测，要以“急辞”尽之，“化”为缓解之变，要以“缓辞”尽之。

因为辞能尽“神”化之妙，故有《易》之作。张载认为，《易》之书为圣人所撰，旨在明“天道”之理，以推行于“人事”之中，作为人们行动的指南。他说：“《易》之为书与天地准。易即天道，独入于爻位系之以辞者，此则归于人事。盖卦本天道，三阴三阳一升一降而变成八卦，错综为六十四，分而有三百八十四爻也。因爻有吉凶动静，故系之以辞，存乎教诫，使人动则观其变而玩其占，其出入以度，内外使知惧，又明于忧患与故，无有师保，如临父母。圣人与人撰出一法律之书，使人知所向避，《易》之义也。”^①张载认为，《易》之书于人事吉凶之理皆备，萌兆之事、将来之验无不有之，圣人以之修身、治国，成就丰功伟业。人虽愚，只要以《易》之理为指导，亦能尽万物之理而获得与圣人一般的智慧。“易”与“《易》之书”不同，“易”指的是天道，《易》之书则属“人事”的范围，《易》是法“易”之天道而有，《易》之八经卦错综而成六十四卦、三百八十四爻，其卦爻之变化莫测，可以模拟天道的吉凶动静，人们观《易》卦爻之吉凶变化，系之以辞，以起人事教诫之用，使人们知道行动中的所趋与所避。《易》可以“知来”、“藏往”，张载解《系辞》“神以知来，知以藏往”说：“开物于几先，故曰‘知来’，明忧患而弭其故，故曰‘藏往’。”^②“开”为“明”之义，于事物发展之苗头，而明其趋势，此为“知来”；于事物之已然，明其忧患而消弭之，此为“藏往”。“如《坤》初六验履霜于已然、察坚冰于将至之类。”“履霜”为“已然”、为“往”，“坚冰”为“将至”、为“来”，《易》则可以彰往而察来，使微者显而幽者阐，“显者则微之使求其原，幽者则阐之使见其用；故曰‘其事肆而隐’”^③。事有肆而在外的表现，也有隐而在内的本质，外在的表现显，内在的本质微，人们对于事物的认识，一是由显至于微，即由“用”以至于“体”；一是由幽至于阐，此则由

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第181—182页。

② 同上书，第202页。

③ 同上书，第226页。

“体”至于“用”，圣人以《易》所反映的动静、吉凶之理，寓之于人事之中，告诫民众如何行动以趋吉避凶，此为“因贰以济民行”。张载解《说卦》“数往者顺，知来者逆，是故易，逆数也”说：“如孟子曰‘苟求其故，则千岁之日至可坐而致也’。”^①《周易》要对变化作出“前知”，目的在于预先作出安排，为民所用，以道术通其变，此则为圣人之事业。“千岁之日”乃人类社会历史长河之借喻，张载引孟子之言，说明《易》理亦贯通人类社会的发展历史，知《易》即能知社会历史发展之规律。

但是，变化背后所反映的规律不易为人所知。张载认为，要了知事物发展之趋势，应该于变化之前察其“几”，才能更好地“穷神知化”。对于何谓“几”，《系辞》谓“几者，动之微，吉之先见者也”。张载认为：“几知（者），象见而未形（者）也，形则涉乎明，不待神而后知也。‘吉之先见’云者，顺性命则所先皆吉也。”^②变化虽然神妙莫测，但有其倾向，此则为“几”，“几”是一种发展的预兆、趋势，有其“象”而尚未“形”。“形”与“象”不同，“形”有形可见、可以明白显示出来，为人的耳目所直接观察到，“象”则尚未有形，不能由耳目直接感知。“几”就属无形而不可明见者，它不涉于形、乃事物变化之苗头。张载认为，君子贵在“知几”，知“几”就能预见事物发展之趋势，其解《系辞》“知变化之道者，其知神之所为乎”说：“《易》知变化之道则知神之所为，又曰‘知几其神乎！’惟神为能变化，以其一天下之动也；人能知变化之道，其必知神之为也……《易》言‘穷神知化’，又言‘知变化之道’，安得不知！”^③见“几”而作，就能随顺万物和人之性命，无往而非理，不会有过亦不会有不及，并能迅速洞察事物发展之苗头、把握事物发展方向，很快明确事物的吉凶，从而趋吉而避凶。张载以周公为例来明见“几”之功，其“杂诗”第十《君子行》云：“君子防未然，见几天地先；开物象未形，弭灾忧患前。公旦立无方，不恤流言喧。将圣见乱人，天厌怨孤偏。窃攘岂予思，瓜李安足论！”^④君子当以天下为己任，且不能于事之后而思治之，当于事前预见其“几”而先为之备。周公旦

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第235页。

② 同上书，第221页。

③ 同上书，第197页。

④ 同上书，第367页。

所为，即是如此。

当然，张载认为“几”亦是特指“善”之几，“观其几者，善之几也，恶不可谓之几”^①。人通过观察事物变化之“几”，可以判断事物发展的方向，如此则能知动之“几微”，避免悔吝之忧。张载解《系辞》“天下何思何虑！天下同归而殊涂，一致而百虑……精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也”说：“何思何虑，行其所无事而已……百虑而一致，先得此一致之理，则何用百虑！虑虽百，卒归乎理而已……精义入神，豫而已……豫则事有备，备则用利，用利则身安。”^②张载认为，“何思何虑”，就是要依事物之理而行，事物虽然众多，然其理不过屈伸、阴阳，通过把握天下万物之义理，以“理”以待万物之来，故可推用于无穷之事物，如此则为“行其所无事”，则为“虚而待物”。当然，行其所无事非谓不动，君子要于微时知其彰，于彰时知其微。但有形而明者彰显，容易认知，难以认识的是“微”与“本”，因此，能由微至于显、由末至于本，才更显“知几”之功。但要辨明的是，君子不能仅是知自己之吉凶、善恶，还要知天下之吉凶、善恶，知己之吉凶、善恶，从而趋避之，这只是君子之行的一个方面；君子还要知天下吉凶、善恶之苗头，从而预为之备，匡正之，这才可以称得上是深于知“几”。

三 豫为之备

张载认为，气之神化是可以穷尽的，人精义入神，可以掌握一气变化之理，从而“知几”而“豫”为之备。张载强调在事之前“豫”的工夫，所谓“豫”，其实就是预为之备。“‘精义入神’，豫之至也。”^③通过精义入神，可以察知事物的理则及变化规律，从而预先为之作出准备。如此，虽事至物来，亦能从容应对而无失。他说：“知几其神，精义入神，皆豫之至也。豫者见事于未萌，豫即神也。”^④“豫”就是预见事物发展之苗头于未萌之时，“知几”、“精义入神”皆为“豫”之重要表现。所以，张载认为，《系辞》所谓“精义入神”，应该从“豫”为之备开始，把握

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第242页。

② 同上书，第215—216页。

③ 同上书，第18页。

④ 同上书，第217页。

事物之理，虚心以待，如此方能精义入神，应物无失。在解释《周易》卦爻辞的过程中，张载对于“知几”而“豫”的功夫有许多论述。如他解《临》之卦辞说：“临言‘有凶’者，大抵《易》之于爻，变阳至二，便为之戒，恐有过满之萌。未过中已戒，犹履霜坚冰之义，及《泰》之三曰：‘无平不陂，无往不复’，皆过中之戒也。”^①《易》之戒，有“未过中之戒”、有“过中之戒”，张载认为，“未过中之戒”，更有其积极意义。《临》卦辞所言“有凶”，指的是下卦二阳消阴，《临》卦变阳至二便为之戒，其义在于唯恐有过满之萌，此则属“未过中已戒”，犹《坤》卦初六“履霜坚冰”之义，未过中则戒之，这反映出《易》于事之先而见其几，从而预先作出防范。当然，也有“过中之戒”，如《泰》之九三所说“无平不陂，无往不复”，三已过于中，事物发展衰势已呈现出来，如此去作出防范，则为“过中之戒”，虽不及“未过中之戒”，但仍然有其积极意义。又张载解《蛊·彖》“先甲三日，后甲三日，终则有始，天行也”说：“‘后甲三日’，成前事之终；‘先甲三日’，善后事之始也。刚上柔下，故可为之唱，是故先甲三日以蠲其法，后甲三日以重其初，明终而复始，通变不穷也……于甲取应物而动，顺乎民心也。”^②成前事之终，为“后甲三日”；善后事之始，为“先甲三日”。“先甲三日”以明确事物变化之法则，“后甲三日”为重视总结事物之经验，合而言之，则是明确事物发展之终始过程，如此才能通变而不穷。

在此基础上，张载并不认为事物只是孤立的存在，而是一个联系的整体，有同异、变易、屈伸、终始的变化。“物无孤立之理，非同异、屈伸、终始以发明之，则虽物非物也；事有始卒乃成，非同异、有无相感，则不见其成，不见其成则虽物非物，故一屈伸相感而利生焉。”^③对于事物、社会的认识皆如此，不能只片面看到某个孤立的存在，而一定要联系其他的因素，才能明确这个存在当下的情况。张载强调事物发展的过程性，也即是历史性。过程不过是一屈一伸，阴阳相感而有始有终、有屈有伸，于此则生成利与害。张载认可现象与本质的存在，他认为造化不是无与有的转换，而是本质、规律与现象的关系，本质、规律虽然难以发现，

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第105页。

② 同上书，第104页。

③ 同上书，第19页。

但其作为万物之根本，是不可能消失的。所以，物虽众多，然其理则一。人能尽“性”，则可与天合德，顺乎规律而发展。张载论性，既有从德性入者，所谓天命之性与气质之性之分；也有从物理入者，此乃事、物当然之则。应该说，张载从德性入手所谈之性，亦同样可以适用于物理之性。如他说：“天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。”^①“大”指天德、良知，小则为物、事之理，无小大之别，其意指无论从德性的角度，还是从物理的角度，人与天皆当相合，不能相异，相异则不足以语“诚”与“明”。天道运行，人事之动，皆有其至当之理。天与人可以相合于理。天道之理体现在物之中，仁道之义体现在人事之中，无论天、人，皆有其当然之则。人欲与天地相参，就必须“与时消息”，顺己之性命、顺天地万物之性命，躬行天德而诚行之，探得天地万物和人之性命的精义，因时之宜而践行之，就可以尽得人与天地万物各自不同之性命。关于天与人的关系，张载认为有分有合，就其“分”而言，“天能为性，人谋为能。大人尽性，不以天能为能而以人谋为能，故曰‘天地设位，圣人成能’。”^②人自天所禀为天性，人虽禀有天性之外，尚有人谋，人谋则称为“能”，人尽其性，不仅要“以天能”为“能”，还要以“人谋”之“能”以补“天能”之不足，所以，天人有其殊职。但就其合而言，张载也认为，“天人不必强分，《易》言天道，则与人事一滚论之，若分别则是薄乎云耳。自然人谋合，盖一体也，人谋之所经画，亦莫非天理耳”^③。人之“能”亦要与天理相合，人之谋划，要与天理相通。从这个角度来说，天与人当为一体，不能把天人分开。以理一分殊论之，则天能只是“理一”，不论己与人、人与物，皆此一性，此为性之贯通；但仅就人之尽其性而言，则要采取人的方式，此则为“人谋”，“人谋”则为分殊。于此中，保合太和，不生偏见、顺天地万物和人之理而不妄行，故其行可以健利且正。张载认为，《乾·彖》所谓“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞”，也就是这个意思。

形上之“性”与“理”无形、无体，然却可以终始万物，万物既有

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第20页。

② 同上书，第232页。

③ 同上。

始终,则有生灭,而“性”与“理”则不生不灭,为永恒之存在。理虽为一,但理一定要由万物之变化来承载之,不当有一孤悬之理,不挂搭万物而独自存在着。考察天道之理与政治的关系,也就是“道学”与“政术”的关系,张载强调不能将两者分离开来,以“道学”的功夫施诸于政术,则爱民如爱子,可以实现王道的政治理想。历史上,秦施法家之政、刻薄寡恩,春秋五霸虽以仁义为名,但所行皆非王道,这正是天下大乱的根源。张载以古讽今,提出:“朝廷以道学政术为二事,此正自古之可忧者。巽之(指范巽之)谓孔孟可作,将推其所得而施诸天下邪?将以其所不为而强施之于天下欤?大都君相以父母天下为王道,不能推父母之心于百姓,谓之王道可乎?所谓父母之心,非徒见于言,必须视四海之民如己之子。设使四海之内皆为己之子,则讲治之术,必不为秦汉之少恩,必不为五伯之假名。”^①“道学”要求有仁爱之心、推恩之行,以四海和平为己任,以王道理想为目标。如果将“道学”与政术分离开来,政术失却了仁道的理想,就可能沦为谋取私利的工具,政治家也将沦为政客,如此则何来天下之太平。张载所云“知天”,是知天道性命之理,其所谓“物”,即行事之准则,“孟子所论知性知天,学至于知天,则物所从出当源源自见,知所从出,则物之当有当无莫不心喻,亦不待语而知”^②。张载认为,君子所行,贵乎知天道性命之理,知行事之是否合于仁义、时宜,心出于公正,则行事有其准的,知什么是当行、什么是不当行,这个功夫也就是“道学”所推崇的方面。从中我们也可以得出,张载认为,政术的历史发展不应该是任意的,政术的历史发展要与普遍性的价值精神相结合。张载的这种理论努力,力图使政术的发展史变成为普遍性价值原则的展示史。当然,在这个过程中,普遍性的价值原则成为了历史的出发点,不是在历史中形成普遍原则,而是普遍原则在生成历史。

张载认为,“道学”所倡导的价值理念,应当成为指导历代政术实践所不可或缺的重要理论参考,其“太虚本体”、“一物两体”确定了人类历史发展的规律性,“穷神知化”、“豫为之备”为人们发现、理解并在实践中运用此规律奠定了方法论的基础。由此我们可以看出,张载坚持规律

① 张载:《张载集》,中华书局1978年版,第349页。

② 同上。

和根本性法则的存在，反对将世界和人类社会历史的生成归结为由盲目的命运所支配，强调了世界和人类社会历史的发展具有其所应遵循的价值理念或规律性，从而为人在认知世界和历史这个问题上预设了一个前提条件，当然也为探寻人类历史发展的普遍性原则奠定了理论基础。这对于宋代易学历史观的发展具有重要意义。

第三节 “与天地相参”：理想的历史人格

社会历史发展中，人类社会的历史活动经常构成对儒家价值理想、精神的背离。社会历史与价值理想之精神能否取得一致，是张载哲学历史观所要解决的重要问题。对于这个问题，张载认为人除禀有天命所赋之德性外，作为有限的自然物还受到自身肉体所带来的种种气质之性的限制，从而不断违反天命之性的价值精神，陷于无知与错误。故人必须以性与天命来引导自己，摆脱气质之性、情欲的干扰，成就天所赋之命。

社会历史发展之所以不是与儒家的价值理想亦步亦趋，是因为人性当中除赋有天命之性外，还禀有气质之性，人的气质之性是私我的、有限的，会犯各种错误，各种无知和错误使得人们不断违背崇高的价值理想。对于这种情况，张载主张依靠人性的修养，通过对天命之性的保存、对气质之性的扬弃等来对此进行制约，使犯错误的人和人类社会回到正确的历史轨道。这就是为什么需要尽性、修养的原因。但是，修养并不是凭空产生的，它一定要根据儒家价值理念的要求来进行。人们在修养的过程中，虽然自己可以确立一些行为的规则，但这种规则并不是由人类自己任意制定的，它有一个制定的原则和基础，就是张载所说的“性”、“理”与“天道”，这个原则和基础对于修养方法的制定起着支配的作用。

一 造位天德，成性跻圣

张载认为，“理”至简至易，行之而有变、有化，不能执著一隅而谓之为有得，因理一而分殊，要尽分殊之理，必变之、化之，方能尽天地万物之理，如此，人方可以与天地相参而为“三材”。张载的理想人格，是践行天理，尽性而获天德之人。张载以周文王为理想的政治人格，其云：

“‘上天之载，无声无臭’，但仪刑文王则可以取信家邦，言学文王者也。”^①为什么文王可以成为理想的政治人格，“文王之于天下，都无所与焉。‘文王陟降，在帝左右’，只观天意如何耳”^②。文王只顺天意而行，自己一私之见都无所加于百姓。故文王有君人之大德。周文王之所以为圣人，因其能明天道、性命之理，能知“天”之神妙莫测的功能，故能周万物而知，并使之通达于天下。张载认为，理想人格其所求者，乃是成性、成德，非为世俗功利之富贵。其解《乾·彖》“飞龙在天，大人造也”说：“乾之九五曰：‘飞龙在天，利见大人’，乃大人造位天德，成性跻圣者耳。若夫受命首出，则所性不存焉，故不曰位乎君位而曰位乎天德，不曰大人君矣而曰大人造也。”^③认为君子当以成性、跻圣、位天德为理想追求的目标，正如《乾》卦九二处内卦之“中”，可以算得上是有“君德”者，然九二并无世俗君之位；《乾》卦九五虽处上位，其所谓“上”，也不仅仅是以上之“位”而言，只是说九五具备了“圣人之德”，尽“圣人之性”，故《乾·彖》不谓之为“君”而谓之为“天”，即是此意。张载认为，“仲尼犹天，‘九五飞龙在天’，其致一也”^④。认为孔子虽无“君”位，但有圣人之德，故孔子亦可当得上《乾》卦九五爻辞之“飞龙在天，利见大人”。

二 思勉力行与德盛仁熟

张载认为，“大人”与“圣人”不同。“大人”由成性而成，“圣人”则达至成性之化境，于此成性之化境中，纯是天德流行，达至神妙莫测。故“大人之事”与“圣人德盛”之事两者之间存在一个阶次之差，“精义入神，利用安身，此大人之事。大人之事则在思勉力行，可以扩而至之；未之或知以上事，是圣人德盛自致，非思勉可得”^⑤。“精义入神，利用安身”，可以思勉、力行，可以扩而至之，此为“大人之事”；而“圣人德盛”，非思勉可得，属未之或知以上事。“大人”之事，修而可至，“圣人”之事，德盛而化，则不可“为”。张载有时把此“为”理解为“加

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第255页。

② 同上书，第256页。

③ 同上书，第71页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第217页。

功”，认为“加功”则是助长，“圣人”之事，其“要”在乎仁熟而已，故不能助长、加功。故“大”与“圣”之区分，在于“大”尚有“勉”行，而圣则无“勉”，发出来皆是，无主观之妄为。但是，“大人之事”可以为“德盛仁熟”的“圣人”奠定基础，“大人之事”通过勉而为，久之自然而致“德盛仁熟”。张载以不同历史人物来论证自己的这个观点，“大与圣难于分别。大以上之事，如禹、稷、皋陶辈犹未必能知，然须当皆谓之圣人，盖谓所以接人者与圣同，但己自知不足，不肯自以为圣。如禹之德，斯可谓之大矣，其心以天下为己任，规模如此；又克己若禹，则与圣人直无间别，孔子亦谓‘禹于吾无间然矣’，久则须至尧舜”^①。虽然“大人”与“圣人”难于分别，但仍然可以有所区分。历史上，如禹、稷、皋陶等，其所为皆“大人”之事，但也可以称之为“圣人”，因其所从事者与“圣人”无异，如大禹以天下为己任。但是，虽其言行与圣人无稍异，他们可能自知不足，内心不肯自以为圣。如有人以子贡贤于仲尼，而子贡则自知不如。张载认为，“圣人”之道虽不能阶而至，但仍然可以修养以致之，人能以“天”之公为心，以“圣人”之规模为己任，久于其道，就可以化而至于“圣人”。关于成德，张载认为有两种情况，一种是由思虑勉勉而至，此只可言“知”，不可言“位”；另一种是“成德”实有所所。进德修业，旨在成性，成性则从心所欲皆天理，就可以谓之“圣”。

对于贤与圣，张载也从有“德”的程度也作了区分，“克己行法为贤，乐己可法为圣，圣与贤，迹相近而心之所至有差焉”^②。圣与贤，其迹相近，而心之所至则有差。他们在循道义而行方面，一者“克己”，一者“乐己”，虽然外行之迹相同，但心中之忧、乐则有所异。有时，圣贤之时位不同，其愿欲与志亦不相同。张载解《无妄》卦初九“无妄往吉”之《象》“无妄之往，得志也”说：“易所谓‘得志’者，圣贤获其愿欲者也。得臣无家，尧之志也；贞吉升阶，舜之志也。”^③圣与贤亦可以获其愿欲，此即谓“得志”；圣贤之愿欲，不同于一般，如尧以“得臣无家”为志，希望有才能之臣皆能为国家所用，为国家、百姓尽力，此为圣王“尧”之志；而舜于尧时，尚是臣民，希望自己的才能可以为国家

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第77—78页。

② 同上书，第46页。

③ 同上书，第115页。

所用,其志在于贞吉升阶。张载认为,理想人格必当立“大中至正”之道,通过“中正”以达于道。“中正然后贯天下之道,此君子之所以大居正也。盖得正则得所止,得所止则可以弘而致于大。乐正子、颜渊,知欲仁矣。乐正子不致其学,足以为善人、信人,志于仁无恶而已;颜子好学不倦,合仁与知,具体圣人,独未至圣人之止尔。”^①以“中正”为所依止之所,则可以合于道,能弃去私小而成其“大”。对于此学,有致学与不致学的区别,不致其学则为信仰,致其学则能身体力行,但身体力行亦有致与未致之分。如对于“大中至正”的成圣之学张载认为,孔子已达至于此境界,至于颜回,他说:“未至圣而不已,故仲尼贤其进,未得中而不居,故惜夫未见其止也。”^②有志于成圣,但尚未能得其中而居之,这是张载对颜回的一个评价。关于成圣的过程,张载引《孟子》之说,并给予解释:“可欲之谓善,志仁则无恶也。诚善于心之谓信,充内形外之谓美,塞乎天地之谓大,大能成性之谓圣,天地同流、阴阳不测之谓神。”^③“可欲”应以“志仁”为目的,使“仁善”实有诸己,并将之推广于身心内外、充塞于天地,这就是“信”、“美”、“大”。由此,则能成性、成仁,仁与性又不是抽象的概念,而是活泼泼地流行于天地,其运化不测则为“神”。张载认为,君子当以成圣为目标,成圣当以“大中”为准则,确立了“大中”的目标,就要“勉”其行、日进而不息,方有可能至之。在这个过程中,要能识其大体,大体正,则勉行之;不得其正,尚须矫之,直行于仁的情况当然好,但亦有不正,则须正之而后已,故有“致曲”、有变化。

三 见闻之知与德性之知

君子成贤、成圣的基础是复归性与天道。对于“性”,张载有详细论述,认为人之性无差,唯人对之有顺与不顺的区别:“性于人无不善,系其善反不善反而已,过天地之化,不善反者也;命于人无不正,系其顺与不顺而已,行险以侥幸,不顺命者也。”^④又说:“形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉。故气质之性,君子有弗性者焉。”^⑤自天道、性命

① 张载:《张载集》,中华书局1978年版,第26—27页。

② 同上书,第27页。

③ 同上。

④ 同上书,第22页。

⑤ 同上书,第23页。

之理而言，此为天地、万物之本然，但它们又寓于特殊的形器和人之中。天地、万物之本然为纯粹至善者，但寓于形器之中，随禀受之不同则有善恶之异。于人性言，天地之性为一，然各自殊异的气质则有所不同，故而善恶相混杂。于此，张载提出“见闻之知”与“德性之知”，他说：“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我。孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。见闻之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌于见闻。”^① 张载认为，“德性之知”在价值地位上要超出于“见闻之知”上。“德性之知”是人所禀赋的天地本然之性，无有不善，人顺此本然之善性，则可以养成崇高之人格。“见闻之知”是从一己形器之私所发出的认识，因其有私，所见褊狭，故不能体物而不遗，以此为知则心有所碍，心有所碍则不能达至性与天道的本然之善，如此则心为有“外”而不能尽其性。人应该听命于形气之私还是听命于天德，张载强调后者。张载说：“德不胜气，性命于气；德胜其气，性命于德。穷理尽性，则性天德，命天理，气之不可变者，独死生修夭而已。”^② 人之性听命于天德，则性与命都合于天德，则其人之性能全其所禀受之天德，其人之命能顺乎天之理。圣人即是听命于天德者，他们因为能穷理尽性，就可以达至天德、天命。如果由私气作主宰，则人之性不能全其本然，命不能顺其自然，则止于闻见之狭而昧于天德。

张载哲学虽然强调德性之知，但德性之知有一个“下放”，其“下放”则为礼乐，故形上之德性与形下之礼乐不是完全隔绝，而是体用的关系。其解《系辞》“知崇礼卑”说：“非知，德不崇；非礼，业不广。崇，天也，形而上也。通昼夜之道而知，其知崇矣。知及之而不以礼性之，非己有也，故知礼成性而道出，如天地位而易行”^③。“知”通“智”，崇智所以立德，但立德属形而上者，乃人性之修养，此修养还得见之于形下之物事，故“智崇”还须有“卑礼”与之相应。因天德流行，此天德要落实于人事之中，应有礼来展示之，礼为人之行，以礼行天德，此天德才能由形上转而为形下，知礼才能成性，成性才能展示天德，也即

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第24页。

② 同上书，第23页。

③ 同上书，第191页。

是道，有如天地定位后，易才可能行乎其中。所以，“知则务崇，礼则惟欲乎卑，成性须是知礼，存存则是长存”^①。心性之修养，要与天德相合，此则欲其高；礼乃人之行，不行则天德不能落于实处，故礼欲其卑，此卑不是指高低贵贱之价值义，乃指其必须切近于每个人的身心实践。心性之天德修养，高则脱俗；礼之行为实，低则能见，高以低为基，无礼之卑，以何来体现天德之高远？不仅如此，张载还认为，知崇、礼卑皆以之成性，成性须不息，此则为“成性存存”之义。成性则能成身，以仁、礼来成性是成圣的最重要路径，道义即从仁、礼之成中展现出来。

四 “为学”与“立志”

张载认为，为“学”可以移变气质。“气质恶者学即能移，今人所以多为气所使而不得为贤者，盖为不知学。”^②通过“学”，可以变化气质。人学至于复其天性，则气质自然改变，天命之性与气质之性相较，天命之性复，则气质之性自当听命。张载甚至认为：“天资美不足为功，惟矫恶为善，矫惰为勤，方是为功。”^③通常人多羡慕天资为美者，从用功论，则矫恶为善、矫惰为勤，此功有甚于天资为美者。从出生禀气而言，人所禀之气各殊，有厚薄之分，贤与不肖于此则有所别，但通过“学”，则不论贤与不肖皆可以养性、成性。对于“生知”与“学知”，张载认为“学知”有甚于“生知”，因为孔子就说自己非“生知”。如果通过“学知”，达至“生知”的程度，则既有生知之境界，又有学知之功夫，故张载对于“学”很是看重，认为其为进德之途，也是德性入于化境之途。

为“学”须立“志”，“有志于学者，都更不论气之美恶，只看志如何。‘匹夫不可夺志也’，惟患学者不能坚勇”^④。对于从“志学”到“一以贯天下之道”的过程，张载说：“志学然后可与适道，强礼然后可与立，不惑然后可与权。博文以集义，集义以正经，正经然后一以贯天下之道。”^⑤张载以孔子论“志于学”至于“从心所欲不逾矩”，认为“志学”即有志于学做圣人，这是基础，也是出发点，有此出发点后，方可以适于

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第191页。

② 同上书，第266页。

③ 同上书，第271页。

④ 同上书，第321页。

⑤ 同上书，第29页。

道。“强礼”则是“可以立”的基础，立是立其礼；不惑是“可与权”。通过“博文”以集义，集义以正经，正经然后一以贯天下之道。张载强调顺理、徙义，不如此则不能穷理，也不能精义。对于天道、性命之理，有三种不同的方法来习之，一是仁者以生知、以安行，智者以学知、以利行，勇者以困知、以勉行。勇者的困知、勉行，尤其为张载所重视，张载解《大壮·象》“雷在天上，大壮，君子以非礼弗履”说：“克己反礼，壮莫甚焉，故《易》于大壮见之。克己，下学上达交相养也，下学则必达，达则必上，盖不行则终何以成德？明则诚矣，诚则明矣，克己要当以理义战退私己，盖理乃天德，克己者必有刚强壮健之德乃胜己。‘雷在天上，大壮，君子以非礼弗履’。”^①《大壮》与循礼有何关系？因《大壮》上震下乾，乾为刚健，震为动，刚健以动，故“壮”。人之行中，何者最为刚健，当以克己反礼为最。张载以“克己”为下学、上达之要，切实“克己”则是行，健行之而不息，则可以成德，有如《中庸》所谓“明则诚矣，诚则明矣”。怎样才可能“克己”？要当以理、义战退私己，消去私欲则天理长，不消私欲则病根常在，消尽私欲则是大而化之之谓圣。理、义乃天之德，以理、义之天德克胜己之私欲，要求人必刚强壮健，方能成功，非强有力者不能“胜己”，因其心不弘大，遇有难行处则惰，有异俗者则羞缩。张载认为，心弘则行之所趋唯义理，天下莫能移其道。人于义理已明，却不能为之，正以志不刚之故，志“大壮”乃能克己。

人性的养成，除与人之“志”与“学”有关系外，也与外在环境，如地理、风俗等相关。张载对于地理、音乐与人情之间的关系也作了考察，他说：“郑卫之音，自古以为邪淫之乐，何也？盖郑卫之地滨大河，沙地土不厚，其间人自然气轻浮，其地土苦，不费耕耨，物亦能生，故其人偷脱怠堕，弛慢颓靡。其人情如此，其声音同之，故闻其乐，使人如此懈怠。其地平下，其间人自然意气柔弱怠堕，其土足以生，古所谓‘息土之民不才’者此也。若四夷则皆踞高山溪谷，故其气刚劲，此四夷常胜中国者此也。移人者莫甚于郑卫，未成性者皆能移之，所以夫子戒颜回也。”^②张载认为，郑、卫之地滨于黄河，其地为沙地，地不甚厚硬，因此不费人力耕耨，物亦能生，故其人偷脱怠堕，弛慢颓靡，人自然气轻

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第130页。

② 同上书，第263页。

浮。人之情如此,其声音亦同之,故郑、卫之乐使人懈慢。在此基础上,张载认为,一个地方如果地平且下,也就是平原之地,其间的人一般意气柔弱怠堕,因为不需努力从事于劳作,其地足以生物,这就是肥沃的土壤其民反而惰性十足、不才之人多的缘故。相反,张载认为,四夷所居之地皆高山、溪谷,故四夷之人其气刚劲,这也是为什么四夷能常胜中国的原因。当然,张载不是地理环境决定论者,他看到了一个地方地理环境对人的影响,但认为人可以不为地理环境所转移,人要努力修养性情,成性之人则可以不为郑、卫之音所移,当然也不为地理环境所影响。

五 不愿乎外与博施济众

无论人志于“学”,还是志于行“道”,都要树立一个理想的人格作为标准。张载强调学要以孔、孟圣人为标准,观事变亦要以义理为标准。“学未至而好语变者,必知终有患。盖变不可轻议,若骤然语变,则知操术已不正”^①。变革要以义理为方向,如无义理,只讲变改,其变革之用心便有所不正,这是张载所不认可的。对王安石变法,张载即有此忧。张载认为:“道德性命是常在不死之物也,己身则死,此则常在。”^②又说:“有言经义须人人说得别,此不然。天下义理只容有一个是,无两个是。”^③“夫道,仁与不仁,是与不是而已。”^④张载认为有大中至正之道,此道亘古长存,一而不二。人要学得此大中之道,以之变化气质方为“学”。不能得大中之道,虽为有功,亦不及于“学”。“学”当以圣贤之书为要,“要见圣人,无如《论》《孟》为要。《论》《孟》二书于学者大足,只是须涵泳”^⑤。又说:“《诗》、《礼》《易》、《春秋》、《书》,六经直是少一件不得。”^⑥对于学圣贤,亦有阶次,“其始且须道体用分别以执守,至熟后只一也。道初亦须一意虑参较比量,至已得之则非思虑所能致”^⑦。其始要分别体用,熟后则体用一如,得之于心而从心所欲不逾矩,

① 张载:《张载集》,中华书局1978年版,第271页。

② 同上书,第273页。

③ 同上书,第275页。

④ 同上书,第279页。

⑤ 同上书,第272页。

⑥ 同上书,第278页。

⑦ 同上书,第280页。

此非思虑所能致。人与物皆可言气质，人能克己，此为变化气质之方；克己须积善、集义，如此方能养浩然之气。修养的过程，实即是克己的过程，即不为气所使，而要变化气质。

对于人在养性过程中，其所得之成就不同，张载认为其中有气与遇、性与命的不同。为什么不同的人做同样的事其所费气力各不相同，此与本性无关，而与禀气相关；行动相同，结果各异，此与天命无关，而与机遇相关。对于人的富贵贫贱之命，张载认为：“富贵贫贱者皆命也。今有人均为勤苦，有富贵者，有终身穷饿者，其富贵者即是幸会也。求而有不得，则是求无益于得也；道义则不可言命，是求在我者也。”^①当然，于此所说的“命”，应该是一种客观的外在条件，即“遇”。张载认为，富贵贫贱是一种“遇”，即偶然的条件，而“义”则是可以求之在“我”、通过自身努力可以达成的一种修养。但是，人与人之间，除富贵贫贱之间的区别外，还有贤愚不肖的区别，前者可以称为“遇”之不同，后者则可以称为“通蔽开塞”的不同。性为固有，性贯于气之中，相较于性与气，则性具有遍在性，而气为载性之一物；因性为气所载，则性之表现有通有蔽，有开有塞，由此有人物之别、智愚之别。如摒去气质之蔽与塞，则贤与愚、圣与凡可以为一。张载重天命，而对遇、不遇之运命则不甚看重，认为命运之好与坏、也就是“遇”与“不遇”的问题，这个问题要服从于性命、天道，于人而言，也就是道义问题。合于道义，与天道、性命之理相顺，则无论吉与凶，皆为“正”命、“义命”。他说：“又有义命当吉当凶、当否当亨者，圣人不使避凶趋吉，一以贞胜而不顾。”^②所谓“义命”，不是由“情”而是由“义”所生之“命”，“义命”亦有当吉、当凶、当否、当亨，圣人不使人于“义命”前避凶趋吉，而是一以“正”胜而不顾，如《否》之六二所云“大人否亨”；《姤》九五所云“有陨自天”；《大过》上六所云“过涉灭顶凶无咎”；《损》之六五、《益》之六二所谓“龟不克违”；《泰》上六之《象》所云“其命乱也”之类，于“义命”当吉、当凶、当否、当亨之时，不趋不避。人法此理，虽有艰险在前，唯知有义理而已，无所回避。张载强调顺理而行，直行其理则正，

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第374页。

② 同上书，第209页。

“生直理顺，则吉凶莫非正也；不直其生者，非幸福于回，则勉难于苟也”^①。张载还提出感以“诚”和杂以“伪”的不同，一切皆循理而行，则为“感以诚”；杂以人的主观欲望，有利害之心，不循理而动则为“杂之伪”，“‘屈伸相感而利生’，感以诚也；‘情伪相感而利害生’，杂之伪也。至诚则顺理而利，伪则不循理而害。顺性命之理，则所谓吉凶，莫非正也；逆理则凶为自取，吉其险幸也”^②。感以“诚”，循理而动，无论吉凶皆为“正”；杂以“伪”，不顺理而行，虽吉亦为侥幸。所以，张载强调：“‘莫非命也，顺受其正’，顺性命之理，则得性命之正，灭理穷欲，人为之招也。”^③所以，“贤者在尧舜之世，亦有不得遇者，亦有甚不幸者，是亦有命也。即智之于贤者不获知也”^④。在明君之世，亦有贤者不见用于世、屈居于人下乃至遭灾等甚不幸之事，对此，张载认为乃命之遇与不遇。如舜、商汤、周武王，其际遇可谓不幸，舜不见欢于父，商汤、周武逢夏桀、商纣之残暴，在这个过程中，舜以孝来顺父之志，汤、武则以讨伐残暴伸天下人之志，一者以孝、一者以征伐，虽其行有所不同，但他们皆为“性其仁而行”。

于此，张载认为圣者并非无困，他重点不在于探讨圣者为什么有“困”，而在于探讨圣者将如何处困。“自古困于内无如舜，困于外无如孔子，以孔子之圣而下学于困，则其蒙难正志，圣德日跻，必有人所不及知而天独知之者矣，故曰‘莫知我也夫’，‘知我者其天乎’！”^⑤圣者以己心合于天道，此为“上达”，故“知我者其天乎”；用其圣智于民，则为“下学”，虽于“下学”有困，然蒙大难而能正志，虽不为人所知，但能与天道、性命之理相通。孔子生当春秋之乱世，有志于扭转此乱世之局面，使社会恢复秩序。虽其志不为世所知，且为世所困，然孔子矢志不移，于乱世之中以拯救天下为己任，不以天下无道而归隐。道即在人的努力作为和追求中呈现，仁者思变易之法，要使无道之天下转而为有道的理想社会。遭困要知变通，不知变通，则为下民，遭困一要辨德，以行德义为首，其次要行动迅速，及时变通，方可脱于困境。孔子为社会环境所

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第24页。

② 同上。

③ 同上书，第24页。

④ 同上书，第311—312页。

⑤ 同上书，第40页。

困，但于困境之中，又能变通以正其志，也就是“蒙难”而能“守正”。

对于修身、济世，张载一方面强调修身之“不愿于外”，认为：“‘正己而不求人’，不愿乎外之盛者与！”^① 另一方面则强调“济世”之“必欲博施济众”，所谓：“仁道有本，近譬诸身，推以及人，乃其方也。必欲博施济众，扩之天下，施之无穷，必有圣人之才，能弘其道。”^② 张载说：“‘鼓万物而不与圣人同忧’者，此直谓天也。天则无心，神故可以不诎，圣人则岂忘思虑忧患？……圣人苟不用思虑忧患以经世，则何用圣人？天治自足矣。圣人所以有忧者，圣人之仁也；不可以忧言者，天也。盖圣人成能，所以异于天地。”^③ 圣人不能混同于天，不能无所作为，圣人有其用心处，就是经世。如果圣人不经世、不忧民，则不足以为圣。所以，圣人不能无思虑、忧患，不然，何以人能与天地相参，只要一任天治即可。张载强调人可以与天地相参，故他对“圣人不仁”之说有所异议，认为天地生物，无心而然，故可以说“天地不仁”；但圣人则不然，圣人则存其仁，故能与天地相参。因天地无心，天地不仁，所以，天地之间不能无恶人，但圣人则要以善法治天下，要施設各种制度、方式来教化百姓。

张载推崇圣贤，认为他们能体天地之道，并将之措诸于事业之中，为生民立命，故可以与天地相参。历史上的圣王，是圣贤的代表。在张载看来，历史上的圣王皆有一个特点，即能“虚其心以为天下”，不以天下来满足自己的私欲，而是以天下人的利益为行事的出发点。张载说：“‘稽众舍己’，尧也；‘与人为善’，舜也；‘闻善言则拜’，禹也；‘用人惟己，改过不吝’，汤也；‘不闻亦式，不谏亦入’，文王也。”^④ 这里所举的例子，如尧的“稽众舍己”，不以一己之私的满足而影响到对大众利益的维护；舜的“与人为善”，肯定他人、造福他人；禹之“闻善言则拜”，如此等等，皆反映出张载对古代圣王的一种认识，即能以“天下”为心，而不以天下来谋一己之私。以“公心”治理天下，则可以得民心从而合于天志，“公心”的表现之一即是“立贤无方”，立贤有方则其心狭隘、

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第33页。

② 同上书，第34页。

③ 同上书，第189页。

④ 同上书，第38页。

有私，不能“公天下”。“‘立贤无方’，此汤所以公天下而不疑，周公所以于其身望道而必吾见也。”^①文王当商纣之时，得贤才而任之，以之为友，故能得民心，百姓皆归心于文王，如讼狱之事皆就文王而不就商纣处置，以此见天心之转移。虽然如此，文王仍然克尽臣职，尽人谋而听天命。

张载强调君子要以天下为己任，要有救世的责任感。他说：士人当“为天地立志，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”^②。对于“出”，张载比较了两种情况，一种是为“利天下”而出，另一种情况是“免死”而出，“出”虽然相同，“出”之原因则有异，此异则显境界之不同。人有不避难者，唯义所在；也有人避难而不顾义，此则为妄动，更不幸者，因不以义动，妄动而避难，难不惟不能避，反因避难而更遭难。于此，儒家之圣贤，提供了一个好的榜样。张载解《乾文言》初九之“潜龙”说：“孔子喜弟子之不仕，盖为德未成则不可以仕，是行而未成者也。故潜勿用，龙德而未显者也。不成名，不求闻也，养实而已，乐行忧违，不可与寡德者语也。用则行，舍则藏，惟我与尔有是夫！颜子龙德而隐，故遁世不见知而不悔，圣与圣者同能。”^③在张载看来，“成德”比“出仕”更为重要，“成德”是“出仕”的前提和基础，孔子之所以“喜”其弟子之“不仕”，就是因为弟子在“成德”之处尚有不足，属行而未成者，故不能出仕，只能是“潜龙勿用”，因其“龙德”未能显著成之在己，于此之时不能成名，不能求为众人所闻，必须养其实，使“德”能实有诸己，君子所乐在行其德，所忧在违其德，时刻以“成德”为忧乐之本。

张载尝于其学堂东西双窗牖左书《砭愚》、右书《订顽》，后听从程颐的建议，改成《东铭》、《西铭》。张载于《西铭》中，提出了一个理想的人格，所谓：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾、茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第38页。

② 同上书，第320页。

③ 同上书，第72页。

之，子之翼也；乐且不忧，纯乎孝者也。违曰悖德，害仁曰贼，济恶者不才，其践形，惟肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。恶旨酒，崇伯子之顾养；育英才，颢封人之锡类。不弛劳而底豫，舜其功也；无所逃而待烹，申生其恭也。体其受而归全者，参乎！勇于从而顺令者，伯奇也。富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也。存，吾顺事；没，吾宁也。”^①《西铭》中所提及的一些故事，一部分是传说，一部分是上古之史料。张载举“恶旨酒”至“勇于从令”等等这些事例，其意皆在阐明顺“天”之命而不失的重要性。以“育英才”为例，成性、养性之人当以天地万物为一体，万物本一源，不能以“我”之私而于此中造成障碍，故能以人之能即为己之能，颢考叔之及庄公即是如此；又曾子临逝之前启手、启足，父母全而生之、子则全而归之，推而广之，由事亲而至于事天，则可以尽事天之道。张载认为，天之所以命我，虽吉凶祸福，皆要勇于从而顺受其正，于其中非有人欲之私。所以，理想的社会、理想的人生，就是乐天安土、所居而安，人能有仁爱之心，顺天道而行，则可以得道多助，能保其身而安。没有仁爱之心，不能爱人，则树敌甚多，如此才要借助于所谓的安全之地来保证自身的安全。仁爱之心宽广，能够与天德相合，如此，则不仅能身保安全，更可以成性而合于天德。

应该说，天命之性与气质之性这两者之间不是在任何情况下都协调一致的，天命之性一听于公、气质之性则囿于私我，私我与大公之间存在矛盾，这是经常的情况。推而广之，这也就是人类历史活动为何会产生对儒家价值理想背离的原因。这种背离不是偶然的，实际上是由人性中天命之性与气质之性本身的矛盾所决定的。在某种程度上说，由于气质之性的存在，人对儒家价值理想的背离行为是必然的，是从人的本性当中所必然派生的。但是，历史的发展尽管在很大程度上会偏离儒家的价值理想，这种偏离并不意味着修养成圣人是不可能的、人类社会趋近于理想社会是不可能的，恰恰相反，在张载看来，正因为有气质之性所带来的人和社会的种种缺陷，才更需要发挥人的主动性，从而积极与天地相参，使人的气质之性听命于天命之性，从而实现理想的人生和理想的社会。

^① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第62—63页。

第四节 “渐复三代”,“望道欲见”:理想社会之设想

张载有着深沉的忧患意识,针对当时北宋所面临严重的内忧外患问题,他时刻不忘提醒统治者要有精心谋划,以应对危机。“今戎毒日深而边兵日弛,后患可惧而国力既殫。”^①要解决这些问题,必须进行改革。当然,张载的改革,有相当程度的“复古”内容,其《送苏修撰赴阙四首》云:“秦弊于今未息肩,高萧从此法相沿,生无定业田疆坏,赤子存亡任自然。道大宁容小不同,颛愚何敢与机通!井疆师律三王事,请议成功器业中。”“阖辟天机未始休,衿衣胝足两何求。巍巍只为苍生事,彼美何尝与九州!”“出异归同禹与颜,未分黄阁与青山。事机爽忽秋毫上,聊验天心语默间。”^②张载认为,秦政尚法任力之弊,其影响于今未息。汉高祖、萧何等所定汉法,在张载看来,与秦法一脉相承,必将导致民生凋敝,百姓田产之定业难求。圣王所推行的井田制也遭到破坏。张载认为,通过恢复井田制,可以保障百姓有田产之定业。但是,恢复井田制,也不一定要照搬过去而一成不变,制度是体现精神的,统治者仁民爱物的精神要通过一定的制度表现出来,但由于“时”的不同,在保持精神不变的过程中,其具体的制度可以有所更革,所谓“道大宁容小不同”即是此意。三王之圣治,井田制的实行是其中的重要内容,但是,正如张载所说“出异归同禹与颜”,大禹与颜回,其所行各异,但其所归则同,心同迹异,“巍巍只为苍生事”,以天下苍生之幸福为其出发点,方能实现太平政治的理想。据吕大临《横渠先生行状》:“上问治道,皆以渐复三代为对。”^③所谓“渐复三代”,在经济上主要就是“以经界为急”,恢复井田制。张载对于自己“渐复三代”的志向,是有信心的:“先生慨然有意三代之治,望道而欲见。论治人先务,未始不以经界为急,讲求法制,粲然备具,要之可以行于今,如有用我者,举而措之尔。……方与学者议古之法,共买田一方,画为数井,上不失公家之赋役,退以其私正经界,分宅里,立敛法,广储蓄,兴学校,成礼俗,救灾恤患,敦本抑末,足以

① 张载:《张载集》,中华书局1978年版,第352页。

② 同上书,第367—368页。

③ 同上书,第382页。

推先王之遗法，明当今之可行。此皆有志未就。”^①当然，张载没有得到实现自己政治理想的机会，但他还是汲汲于在自己的乡里来实验井田制，希望能为统治者提供一个治理天下的理想模式。

一 井田制

关于理想社会的模式，张载上溯至三代，认为在经济上恢复井田，可以富国强兵。其云“治天下不由井地，终无由得平。周道止是均平”^②。对于井田制如何落实，张载说：“今以天下之土棋画分布，人受一方，养民之本也。……其术自城首起，立四隅；一方正矣，又增一表，又治一方，如是，百里之地不日可定，何必毁民庐舍坟墓，但见表足矣。……百里之国，为方十里者百，十里为城，城出革车一乘，是百乘也。然开方计之，百里之国，南北东西各三万步，一夫之田为方步者万。今聚南北一步之博而会东西三万步之长，则为方步者三万也，是三夫之田也；三三如九，则百里之地得九万夫也。革车一乘，甲士三人，步卒七十二人，以千乘计之，凡用七万五千人，今有九万夫，故百里之国亦可言千乘也，以地计之，足容车千乘。然取之不如是之尽，其取之亦什一之法也，其间有山陵林麓不在数。”^③张载认为，井田制可以从小处做起，从城市的边缘开始，划定四方之隅，由此推行开来，百里之地指日可待。张载作了一个估计，百里之地，以十里为一方，则可有百方，以十里为城，则可有百城。每城出兵车一乘，则可有百乘兵车。但百乘兵车，只是十中取一，为什么这么说呢？因为百里之地，如以东西南北各三万步论之，划分为井田，共得九等份，每等份容纳一万夫，则百里之地可畜养九万夫。以一般的兵制而言，一乘兵车可配带甲之士三人、步卒七十二人，合而言之，则一辆兵车为七十五人，千辆兵车则需要七万五千兵士。而百里之地，可畜养九万夫，因此，百里之国可以有千乘兵车的潜在实力。既然如此，于百里之国仅取一城一兵车，则是不竭民力。

在井田制下，还有所谓采地、圭田，作为世家的永业。“卿大夫采地、圭田，皆以为永业，所谓世禄之家。然古者世禄之家必不如今日之官

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第384页。

② 同上书，第248页。

③ 同上书，第249—250页。

户也，必有法。盖舍役者惟老者，疾者，贫者，贤者，能者，服公事者，舍此，虽世禄之家，役必不免也明矣。”^① 张载强调，世禄之家虽有采地、圭田，但仍然要服役，其所得也要按什一之法纳税。“既使为采地，其所得亦什一之法。”^② 井田制下，天子可以有“贡”：“井取一夫之出也，然所食必不得尽，必有常限，其余必归诸天子，所谓贡也。诸侯卿大夫采地必有贡，贡者必于时享，天子皆庙受之，是‘四海之内各以其职来祭’之义。其贡亦有常限，食采之余，致贡外必更有余，此所谓天子币余之赋也。以此观之，古者天子既不养兵，财无所用，必大殷富，以此知井田行，至安荣之道。后世乃不肯行，以为至难，复以天子之威而敛夺人财，汲汲终岁，亦且不足。”^③ 井田中，一夫耕种所得，在满足其衣食养家之余，所剩余者，拿出一部分作为“贡”，归于天子；诸侯、卿大夫采地亦须进“贡”给天子。天子纳贡有其时限，当于庙祭之时、举行隆重之典礼，方可以纳贡。井田制下，天子不畜兵，财富皆用于其自养，故天子尽可享安荣之道。但是，天子不畜兵，其权威则得不到保障，加之后世继袭之君德行不足，威不足以服人，德又不足以服人，则所谓天子以何来威服诸侯、卿大夫乃至农夫进贡。诸侯、卿大夫有采地，即便于进贡之外，尚有大量余财，按张载的设想，诸侯还可以养兵，百里之城可有千乘的兵源，诸侯有兵、有财，凭何听命于不养兵的天子。分封制下诸侯尾大不掉的问题，即使到了张载这里，也还是没有得到妥善解决。当然，张载反对天子凭借淫威汲汲于敛夺人财，以天下之财为一己之私财，剥夺民财以自富，这是需要肯定的。

张载认为，按周之井田制，授田从一亩、十亩、二十五亩、五十亩至于百亩、二百亩、三百亩，其所纳赋税之标准各不相同。城中之民可以得授一亩之宅，士可以得授五亩之宅，城外郭内之民亦可得授五亩之宅，此不征赋税。十亩为园地，征之二十税一；百亩为乡民所得授井田之不易者，乡田百亩兼牧田五十亩或作为薪田的莱田五十亩，所征为二十税三；田百亩兼莱田二百亩，税所征为十分之二或二十分之五。如果得授田而不耕者，则要将自己家中藏有的粮食拿出来纳税。按“周制，上田以授食

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第250页。

② 同上。

③ 同上。

多者，下田以授食少者，此必天下之通制也。……盖田均则食少者优，不得不加之税尔。‘周道如砥’，此之谓也”^①。所谓食多、食少，可能以家中除授田者外其待养人口之多少来论，同样情况的授田者，如果其中一人养三口之家，与另一人养六口之家，则二人在授田上要有所区别，食多者可以授上田，食少者则授下田；另外，赋税方面也要有所区别，食少者所纳税贡较之食多者要多。

井田制为政之大者，然亦有政之小者，如市易之政。为了繁荣经济，方便百姓生活，张载认为在井田制外，还要设置市易之所，他说：“一市之博，百步之地可容万人，四方必有屋，市官皆居之，所以平物价，收滞货，禁争讼，是决不可阙。故市易之政，非官专欲取利，亦所以为民。百货亦有全不售时，官则出钱以留之，亦有不可买时，官则出而卖之，官亦不失取利，民亦不失通其所滞而应其所急。故市易之政，止一市官之事耳，非王政之事也。”^② 市场交易，张载认为也是不可缺少的，因为它有平物价、收滞货、禁争讼之功。但张载并不认为“市易”只是为了谋利，虽然它有谋利的功效，但出发点并不是为了谋利。百姓之货有时卖不出去，官方则出钱收购，以维护民利；或者暂时某种货物短缺，官方储存之货物出仓以济民，此亦为维护民利。相对于井田之制，市易之政则为小道，非为王政之大者。但市易之政虽小，却不可缺。这是张载当时的看法。至于孟子所说的“廛而不征”、“法而不廛”，张载亦有自己的理解。他认为：“‘廛而不征’，廛者犹今之地基钱也。盖贮物之地，官必取钱，不征者，不税敛之也。‘法而不廛’，法者，治之以市官之法而已。廛与不廛，亦观临时如何，逐末者多，则廛所以抑末也，逐末者少，不必廛也。”^③ “廛”相当于地基钱，官方于市易之所，可以收取地基钱，但不于此之外额外再征税；当然，有时候地基钱收与不收，也可以根据不同情况来定，因北宋以农业为本、商业为末，如果商者多而农者少，则政府可以通过市易法中征收地基钱的方式来进行产业的调整。如果不出现逐末的情况，则官方于地基钱亦可以不收。

对于井田制的实行，张载认为并不繁难：“井田至易行，但朝廷出一

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第254—255页。

② 同上书，第249页。

③ 同上书，第250页。

令,可以不啻一人而定。盖人无敢据土者,又须使民悦从,其多有田者,使不失其为富。借如大臣有据土千顷者,不过封与五十里之国,则已过其所有,其他随土多少与一官,使有租税人不失故物。治天下之术,必自此始。”^① 张载想借助于行政力量来恢复井田制,恢复井田制的目的,当然是使“天下”得治,但这必须通过耕者有其田方能得以实现。这个制度的实行,张载认为并不意味着要使富有者变贫才能得以实现。于此,张载为了实现自己的政治主张,作了某种程度的妥协。他似乎主张官方以官位来与有土地者进行交换,如有地千顷者,可以封其五十里之国,根据土地的多少,来给予其相应之封地或官职,有了封地、官职,则可以有所养。故张载主张井田制的实行,要与政治上的封建结合起来。张载以井田制为养民之本,因为于此制度下,人皆有田地可耕种。后世不实行井田,官僚人人专营己利,不顾民利,张载对此是持反对意见的。他还把批评的矛头指向天子,认为天子只谋己利,是公私不分明的表现。天子应该存公心,以百姓之利为利,而不能存私心,以己之利为利,百姓不足,天子个人财货虽多,于天下国家之富又从何谈起。

当然,井田制要与租税之法区别开来。张载说:“前日大有田产之家,虽以田授民,然不得如分种、如租种矣,所得虽差少,然使之为田官以掌其民。使人既喻此意,人亦自从,虽少不愿,然悦者众而不悦者寡矣,又安能每每恤人情如此!其始虽分公田与之,及一二十年,犹须别立法。始则因命为田官,自后则是择贤。”^② 张载主张实行井田,直接的利益受损者,必然是大有田地的地主,对于这个矛盾怎么解决?张载的立场非常坚定,认为井田之实行,也不可能人人皆称其愿,对于大有田产之家,以井田制论,也要将其余田授之以民,且不能采取分种、租种的形式。如果实行井田制,则大有田之家,所得必然较之以前为少,其情如不悦,亦不能因此而有所变动,因为相对于大多数悦者而言,毕竟不悦者为少数。张载认为,对于大有田者,按井田之制,也要分公田与之,甚至要命之为田官。当然,若干年后,则要择贤者为田官,也就是所谓的田大夫。

张载也认识到,井田制在当时要实现,需要一些客观的条件和人的努

① 张载:《张载集》,中华书局1978年版,第249页。

② 同上书,第250—251页。

力。井田制的实行，不仅要有仁君，还要有强明果敢之宰相辅之，方可能得以行之。他说：“人主能行井田者，须有仁心，又更强明果敢及宰相之有才者。唐太宗虽英明，亦不可谓之仁主；孝文虽有仁心，然所施者浅近，但能省刑罚，薄税敛，不惨酷而已。自孟轲而下，复无其人。扬雄择圣人之精，艰难而言之正，止得其浅近者，使之为政又不知如何，据此所知，又不遇其时，无所告诉。然扬雄比董生孰优？雄所学虽正当，而德性不及董生之博大，但其学差溺于公羊讖纬而已。”^①从君主的角度言，历史上所谓的英明之君，如汉文帝、唐太宗等，皆不合于张载“仁君”的标准。唐太宗弑兄逼父，不能齐家；有私心，亦不能很好地修身。张载认为，汉文帝算得上有仁心，但却不能推行井田之制，只能从小处即一些具体的措施上减轻百姓的负担而已。从辅助君主进行井田改制所需强明果敢之宰相来说，历史上也基本没有多少人可以合格：孟子虽有其才，但生不逢时；扬雄立言得圣人之正，但尚浅近，至于为政，则不遇其时，故不知其可与否；董仲舒德性虽优于扬雄，但其学则溺于公羊、讖纬，所学有不正之嫌。张载说：“《周礼》惟太宰之职难看，盖无许大心胸包罗，记得复忘彼。其混混天下之事，当如捕龙蛇，搏虎豹，用心力看方可。故议论天下之是非易，处天下之事难，孔子常语弟子：‘如或知尔，则何以哉？’其他五官便易看，止一职也。”^②“太宰”有如后世之宰相，统揽全局，故不能顾此失彼，而要心胸包罗，一丝不苟。张载感叹，人们常议论天下之是非，但真要设身处地去处置天下之事，则议论易而处事难。

二 封建制

经济上的井田制要与政治上的封建制相配。封建制下，由于分治，则国小事少，事少则治可以精。张载说：“井田卒归于封建乃定。封建必有大功德者然后可以封建，当未封建前，天下井邑当如何为治？必立田大夫治之。今既未可议封建，只使守令终身，亦可为也。所以必要封建者，天下事之分得简则治之精，不简则不精，故圣人必以天下分之于人，则事无不治者。圣人立法，必计后世子孙，使周公当轴，虽揽天下之政，治之必精，后世安得如此！且为天下者，奚为纷纷必亲天下之事？今便封建，不

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第252页。

② 同上书，第255页。

肖者复逐之，有何害？岂有以天下之势不能正一百里之国，使诸侯得以交结以乱天下！自非朝廷大不能治，安得如此？而后世乃谓秦不封建为得策，此不知圣人之意也。”^① 张载认为，封建制下，因为天下分成若干诸侯国，天子则不必为治天下而感到繁乱，得以封建天下者，必有大功德，如果所封建者不肖，可以封之，亦可以逐之，当然，这要在朝廷自身有所治的前提之下，方能如此。朝廷有所治，则诸侯亦不能交结以乱天下。张载此论，对于封建所带来的一些具体问题，并没有提供实质的对策，比如，如何保证诸侯不交结乱天下，对于诸侯之不肖者如何逐之，甚至封建制下，如何保证朝廷不会“大不治”，等等这些问题，都要有一个妥善解决之道。

张载对于历史上的封建制，其看法于《益》卦之解释中，亦有所体现。如其解《益》之六二“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。王用享于帝，吉。”说：“‘或益之十朋之龟弗克违’，言损上益下之道，理不可易，人皆信之，虽十朋之龟亦不能违此道也。往见损，九五居中体柔，蒙上之益，修报于下，享帝之美，莫盛此焉。”^② 在封建制下，天子与诸侯的关系，应以上益下，此道、此理不可移易。于《益》卦言，六二与九五相应，九五居中体柔，六二蒙九五之益，享帝之美，莫盛于此。反过来，诸侯对天子，亦有辅佐之责任。其解《益》之六三“益之用凶事，无咎。有孚中行，告公用圭”说：“中行者，不私于应，无所偏系也。用心不私，以拯凶难，虽非王者之佐，可以用之牧伯以为藩屏之臣矣。体躁居阳，上有刚应，持此施益，用拯凶难，乃其固能也。故无咎可必。然亦须执礼告上公而行，方合中道，其曰‘告公’者，未足专进为王者之佐也。”^③ 六三阴爻不中，爻辞为什么称之为“中行者”，盖因六三有应于上九，而不私比于六二与六四，故无私应，无所偏系，其用心不私，一心在于拯上九之凶难，六三虽非王者之佐，可以用之牧伯以为藩屏之臣。六三以阴居阳，处上下卦鼎革之际，上有刚应，体躁而进，以拯凶难，乃其所固能，故无咎。然于礼而言，虽合乎正道，亦须执礼告上公而行，方合中道，未足专进为王者之佐。天子之下，有上公，六三不能越过上公而直接

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第250—251页。

② 同上书，第142页。

③ 同上。

求为王者之佐，因此，分封制下，亦有礼以节之。而六四云“中行告公从，利用为依迁国”，张载认为，六四“以阴居阴，体巽应卑，持此施益，可以为依迁之国。纯用卑柔，仍告上公见从，方可用事，无刚故也。不足告王，故曰‘告公’”^①。六四爻以阴居阴，体居上巽，下应初九，巽顺而应下，持此可以使自己成为依迁之国。但仍须告上公见从，方可与初九相应而为“依迁国”，六四无刚，不足以告王，故称“告公”。在分封制下，政治的层次分明，有如孔子所说，礼乐征伐从那一级出，皆有明确之分工，“告公”与“告王”，有所不同，“王佐”与“牧伯”亦不同，牧伯为藩屏之臣，对于王国起到一个屏障的作用，王佐则是直接在王国中，对王有辅助的作用。还有一种就是依迁之国，是由王国外所迁居过来者，必“告公”，得其所可，方可成为依迁之国。等等这些政治体制，皆为礼制的内容。

三 宗法制

经济上实行井田制，政治上实行封建制，那么，社会人伦呢？张载主张宗法制。“管摄天下人心，收宗族，厚风俗，使人不忘本，须是明谱系世族与立宗子法。宗法不立，则人不知统系来处。古人亦鲜有不知来处者，宗子法废，后世尚谱牒，犹有遗风。谱牒又废，人家不知来处，无百年之家，骨肉无统，虽至亲，恩亦薄。”^②张载看到人情、亲情的淡薄，主张以恢复宗法的办法来解决这个问题。通过加强血缘、亲情之间的关系以弥补人情冷淡的不足。但血缘、亲情之私与法之公的矛盾，当如何解决？也许当时这个矛盾尚不突出，故张载似乎没有侧重考虑过此问题。与宗法制相应，还当设立宗子制度：“宗子之法不立，则朝廷无世臣。且如公卿一日崛起于贫贱之中以至公相，宗法不立，既死遂族散，其家不传。宗法若立，则人人各知来处，朝廷大有所益。或问：‘朝廷何所益？’公卿各保其家，忠义岂有不立？忠义既立，朝廷之本岂有不固？今骤得富贵者，止能为三四十年之计，造宅一区及其所有，既死则众子分裂，未几荡尽，则家遂不存，如此则家且不能保，又安能保国家！”^③张载认为家族

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第142页。

② 同上书，第258—259页。

③ 同上书，第259页。

是国家的根基,人们培养了家族的观念,就会有强烈的国家意识。但是,当家族与国家利益一致时,可能如此,但一旦家族利益与国家利益对立时,则问题就会比较难处理。对于具体的兵谋师律,张载认为是实现王道政治的重要保证,但也只是不得已时方用之:“兵谋师律,圣人不得已而用之。其术见三王方策,历代简书。惟志士仁人为能识其远者大者,素求预备而不敢忽忘。”^①虽然对于兵谋师律,统治者要素求预备、不敢忽忘,但还要在此基础上更进一步,要能识治理天下、国家的远大目标,也就是王道政治的理想。

四 民心、气运与天命

张载认为,统治者之价值取向、也就是所谓“心”志,法则文字之规定,政治之实践,这三者在现实的政治生活中应该结合起来,使之成为一个整体。历史上,秦制作《月令》,在文字上取先王之法以成,但其心与行,皆与法不相应,故不能实践先王之道。“秦为《月令》,必取先王之法以成文字,未必实行之。‘道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时’,此皆法外之意。秦苟有爱民为惠之心方能行,徒法不以行,须实有其心也。有其心而无其法,则是虽有仁心、仁闻,不行先王之道,不能为政于天下。”^②当然,有心行先王之道,亦要有合于先王之道的法,不能说只要法先王之心即可,如此则如孟子所说有仁心、仁闻,却不能行先王之道、不能惠民。张载认为,政治先要确立一好的制度,有了好的制度,再加上有贤能之士参与到其中来,则可以得一较理想的社会,“有司,政之纲纪也。始为政者,未暇论其贤否,必先正之,求得贤才而后举之”^③。政治的首要任务,即是确立好的制度;然后,再求得贤才以举之。当然,为政的根本要以“德”,“为政不以德,人不附且劳。”^④欲使民附,必以德政。因为礼乐刑政,不仅是为政的制度而已,制度所反映的为政精神,则更为重要,“道千乘之国,不及礼乐刑政,而云‘节用而爱人,使民以时’,言能如是则法行,不能如是则法不徒行,礼乐刑政亦制数而

① 张载:《张载集》,中华书局1978年版,第378页。

② 同上书,第296页。

③ 同上书,第47页。

④ 同上。

已尔”^①。“节用爱人”、“使民以时”，皆反映出为政者的仁爱，此为德，为政以德，则可以得民，礼乐刑政之制度方可以得到实行。张载认为，《洪范》之“九畴”，描画了一个理想政治的蓝图：“九畴次叙：民资以生莫先天材，故首曰五行；君天下必先正己，故次五事；己正然后邦得而治，故次八政；政不时举必昏，故次五纪；五纪明然后时措得中，故次建皇极；求大中不可不知权，故次三德；权必有疑，故次稽疑；可征然后疑决，故次庶征；福极征然后可不劳而治，故九以向劝终焉。五为数中，故皇极处之，权过中而合义者也，故三德处六。”^②“九畴”以“五行”为首，因民首先当资五行之材，方得以生。物质生产是基础，社会管理亦要随之而有，故次“五事”、“八政”，“五事”为统治者君临天下，必先正己，己正然后国家得而治，故有“八政”。政治不得时而行，则政必昏，故“八政”后次“五纪”。“五纪”明，则时措得中，可以建“皇极”。求大中不可不知权，故次“三德”；权必有疑，故次“稽疑”；可征然后疑决，故次“庶征”；福极征然后可不劳而治，故九以“向劝”终。五为数中，故“皇极”处之，权过中而合义，故“三德”处六。

理想政治还有一个重要的必备因素，就是以“民”为本。张载认为：“天视听以民，明威以民，故《诗》《书》所谓帝天之命，主于民心而已焉。”^③天命通过“民心”来展示，民心之所向即天心之所存。为政要“足民”，“足民”则民无欲，这是从经济的角度来论为政之方。“‘子之不欲，虽赏之不窃。’欲生于不足则民盗，能使无欲则民不为盗。假设以子不欲之物赏子，使窃其所不欲，子必不窃。故为政者在乎足民，使无所不足，不见可欲而盗必息矣。”^④此段论述取《老子》之意而阐发之，从《老子》论“无欲”，引申出“无欲”必须“足民”。“足民”则可以“无盗”。但“足民”的内容，也不能仅限于经济方面。在张载看来，“足民”应该是全方位的，就是说要使民“无所不足”，经济上当然要“足民”，在精神、政治层面上的“足民”也非常重要。张载解《噬嗑》卦辞“亨，

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第47—48页。

② 同上书，第58页。

③ 同上书，第14页。

④ 同上书，第47页。

利用狱”说:“子路礼乐文章未足尽为政之道,以其重然诺,言为众信,故片言可以折狱。如易‘利用狱’,‘利用刑人’,皆非卦爻盛德,适能是而已焉。”^①孔子的学生子路,虽其礼、乐、文章等方面之修养,与为政之道尚有差距,但子路有一个美德,就是他重遵守所许之诺,故其言能为民众所信,故于断案之时,不须多言,只片言就可以折狱。虽德未至于盛,然能取信于众,故于为政之时,能行其所诺。于此,张载认为,民之信对于为政之道的重要。张载解《贲》之《象》“山下有火,贲,君子以明庶政,无敢折狱”说:“无敢折狱者,明不兼于下,民未孚也,故止可明政以示民耳。”^②居上位者为什么“无敢折狱”,如果统治者之明不能兼及于民众之中,则民众对国家之政不能有信,《贲》之卦象为“山下有火”,山下之火,明不能及于山之上,不能为居下位者所遍知,故居上位者所能做之事,就是要“明庶政”,将自己之“明”及于“庶政”之中,方可得民众之信乎,这就要求“明政以示民”,不能仅凭己意而“折狱”。

张载强调民心、民情之向背,以之为天命、天心。“《书》称天应如影响,其祸福果然否?大抵天道不可得而见,惟占之于民,人所悦则天必悦之,所恶则天必恶之,只为人心至公也,至众也。民虽至愚无知,惟于私己然后昏而不明,至于事不干碍处则自是公明。大抵众所向者必是理也,理则天道存焉,故欲知天者,占之于人可也”^③。天道只能通过民心之喜恶表现出来,“心”执于私则昏,不执于私则明,当执于私时,人可能为愚,但事不碍己时,心自然公、明。所以,“万顷之波与污泥之水,皆足受天之光,但放来平易,心便神也”^④。圣人之心与百姓之心,当其不执于私时,皆能显现其本有光明之性、能灼见事物之理。故众心所向必近于公理,公理存则天道现。欲知天,通过民心即可知之。所以,“天无心,心都在人之心。一人私见固不足尽,至于众人之心同一则却是义理,总之则却是天。故曰天曰帝者,皆民之情然也”^⑤。张载重视民心,认为好的教化可以使民心向善。如他说:“《甘

① 张载:《张载集》,中华书局1978年版,第108页。

② 同上书,第110页。

③ 同上书,第256—257页。

④ 同上书,第256页。

⑤ 同上。

棠》初能使民不忍去，中能使民不忍伤，卒能使民知心敬而不渎之以拜，非善教寔明，能取是于民哉？”^①《甘棠》所描绘的情况，有初、中、终三个阶段，民由“不忍去”、“不忍伤”、“知心敬而不渎之以拜”，民心如此，皆由教化所至。于此，一方面重在对民进行教化，另一方面，则强调民心向背之重要。张载解《否》卦之《彖》“上下不交而天下无邦”说：“盖言上下不交便天下无邦，有邦而有无邦同，以不成国体也。”^②如果居上位的统治者与下层的百姓之间，阴阳隔绝，不能相通、相融，则天下形势将大乱，这就是所谓“上下不交”而“天下无邦”，这种情况下，可能还有国家的形式存在，但实际上却等同于无国家，因其不能成国之体。

张载对于儒家先贤之事业，有一种责任感。他认为，救世之君子要有行义之勇，虽知其不可，因道义故，勇于行所当行，此为儒者之仁术。“若孔子于石门，是信其不可为，然且为之者何也？仁术也。如《周礼》救日之弓，救月之矢，岂不知无益于救？但不可坐视其薄蚀而不救，意不安也。”^③张载强调担当意识，尤其是对于天下之事，不能畏人讥，不能存利害之心，而要以道义为出发点，世俗之富贵，乃至生死，在张载看来，皆不足论，一切当以道义为衡量之准则。“某平生于公勇，于私怯，于公道有义，真是无所惧。大凡事不惟于法有不得，更有义之不可，尤所当避。”^④张载觐见过宋神宗，他对于神宗所发动的改革，持有异议。当然，他不是反对改革，而是要探究如何改革，才合于先王之道。张载对神宗之所是，有相当勇气非难之。“上曰：‘慕尧舜者不必慕尧舜之迹。’有是心则有是迹，如是则岂可无其迹！上又曰：‘尝谓孝宣能总人君之权，绳汉之弊。’曰：‘但观陛下志在甚处。假使孝宣能尽其力，亦不过整齐得汉法，汉法出于秦法而已。’”^⑤对于心与迹，神宗认为有其心则不必泥其迹，实则认为宋代的改革不必皆法于古，在神宗看来，现世所当取法者，应法古代先王的改革之心，而非其改革之迹。张载的观点与之不同，他认为有心则有迹，有尧舜之心则有

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第56页。

② 同上书，第96页。

③ 同上书，第289页。

④ 同上书，第292页。

⑤ 同上书，第290页。

尧舜之迹，对于尧舜之迹，如井田制等，张载认为不能轻易否定。张载也不认可神宗对汉宣帝的评价，张载认为汉宣帝于立志之始已有所失，宣帝仅以整齐汉法为志，而溯其源则汉法出于秦法。秦法素以不行仁义显著于世，神宗赞汉宣帝，取法于秦、汉，则于儒家之义理为背道而驰。张载认为改革要以儒家义理为标准，以道义为重，虽与神宗意见相左，亦不轻易首肯之。

对于此事业之兴盛与否，张载强调事在人为。“某既闲居横渠说此义理，自有横渠未尝如此。如此地又非会众教化之所，或有贤者经过，若此则似系着在此，某虽欲去此，自是未有一道理去得。如诸葛孔明在南阳，便逢先主相召入蜀，居了许多时日，作得许多功业。又如周家发迹于邠，迁于岐，迁于镐。春积渐向冬，汉（周）积渐入秦，皆是气使之然。大凡能发见即是气至，若仲尼在洙、泗之间，修仁义、兴教化，历后千有余年用之不已。今倡此道不知如何，自来元不曾有人说，如扬雄、王通又皆不见，韩愈又只尚闲言词。今则此道亦有与闻者，其已乎？其有遇乎？”^①横渠当时乃一偏僻之地，张载居之讲学，此偏僻之地成为当时会众教化之所，有如磁石吸铁，能聚集贤人，人之所为可以造成“势”。历史当与人的活动紧密相关，如诸葛亮逢先主相召入蜀，成就功业；周之先祖，其发迹与迁徙，成就周之伟业；周积其渐而入于秦，由人为形成气运。人之作为为什么能形成历史的“气”运，也就是历史之大势？张载认为在于“发见”，所谓“发见”，不一定“发见”的都是“道”，如周积渐入秦，在张载看来，并不一定就是“发见”了“道”。但有“发见”，一定有某种价值取向蕴藏其中，并以之为指导去行动并以行动改变世界，成就一种历史的发展趋势，也就是张载所说的“气”运。“气”于人类社会历史言，乃是一种历史发展之趋势。对于孔子所倡导的儒家之道，张载非常信服，认为是历史的正道，也就是“正经”，孔子倡导于洙、泗，修仁义、兴教化，在张载看来，影响了中国千余年。对于在自己所处之世来复兴孔子之学，张载虽然不敢说必成，因其时神宗之改革所据以为指导思想的并非张载所认可的儒家义理，但他还是倾向于认为，儒家之义理不会“止”，有一批像张载自己那样的勇于行“道”者，则儒家义理之学其兴当有其“遇”。

^① 同上书，第290—291页。

第五节 历史进化的眼光与观史之方法

一 通其变，使民不倦

张载对于《系辞》“观象制器”一节的解释，以历史进化的眼光来看待，表现了一种历史不断进步的观点。其解“作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离”说：“柔附于物，饮血茹毛之教，古所先有。”^①按《说卦》，《离》取象为网罟，又有“柔”、“附”之义，张载以“饮血茹毛”为古代社会生活的一个早期写照；“饮血茹毛”之后，则是种植业如“播种”的兴起，其解“包牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸益”说：“天施地生损上益下，（故）播种次之。”^②张载倾向于认为，《益》上巽下震，由《乾》、《坤》两卦交感变化而来，《乾》天一阳下施，《坤》地一阴上承，成《益》，此则为“天施地生损上益下”，《益》上卦巽可取象为“木”，下卦震可取象为“动”，犹如“耒耨之利”用于耕种，故于茹毛饮血之后，人类社会进入到以种植业为主的“播种”时期；以种植业为主的“播种”时期为农业社会，农业社会的发展，又导致了商品交换经济形式的产生，其解“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑”说：“聚而通（货）、交相有无次之。”^③《噬嗑》卦上离下震，论其取象之义，可以理解为太阳之下、人头攒动，此为集市贸易的一个象征。农业社会之中，由于“耒耨之利”、“播种之功”，产品有了剩余，人们聚集在一起，以各自的产品进行交换，这就是《噬嗑》卦所表征的“聚而通货”、“交相有无”；经济上，由于农业发达、商品交换兴起，又导致了政治文明和政治制度化的“立法”、“教化”的产生，张载解“神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之”说：“鸿荒之世，食足而用未备，尧舜而下，通其变而教之也。神而化之，使（民）不知所以然，运之无形以通其变，不显革之，使民宜之也。立法须是过人者乃能之，若常人安能立法！凡变法须是通，‘通其变使民不倦’，岂有圣人变

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第211页。

② 同上书，第212页。

③ 同上。

法而不通也?”^①当然,关于“变革”,张载也认为有不同的层次和内涵,首先是自上而下之“革”,如《革》九五言“大人虎变,未占有孚”,张载认为其“以刚居尊,说而唱下,为众所睹,其文炳然,不卜而孚,望而可信,下观而化,革著盛焉”^②。九五阳刚中正,又居尊位,为众爻所观,可以革而化俗,此为革道之盛。也有上、下志应之“革”,如《革》六二言“巳日乃革之”,乃“俟上之唱,革而往应,柔中之德,所之乃吉”^③。因六二阴柔居中,与九五有应,待九五之倡导,然后应之,则革而得吉。还有大公无私之“革”,如《革》九四言“悔亡有孚,改命吉”,张载认为“约己居阴,心无私系,革而必当,见孚于众,改命倡始,信己可行,故吉。”^④九四以阴居阴,居得其位,乘承皆阳,无所私系,故其革必当,可以为众所信,得以实行其革,故得吉。

前所述之上古、伏羲、神农之时代,不论“茹毛饮血”、“耒耨之利”乃至“聚而通货、交相有无”,皆可称“鸿荒之世”,其食虽足而“用”未备,所谓“用”,张载主要将之理解为“立法”以“教化”。此于社会历史而言,则自尧、舜而下方有可能。张载认为英雄人物如尧、舜等在这个过程中起了主导作用。“变法”、“立法”虽然是革新,但于革新之际,亦有所“通”,即有所不变,变中有不变,不变者方为“通”,“通”至少有两义:一是通古圣先贤“利民”、“宜民”之心,一是通百姓之心,如此“变法”、“立法”以教民,运之无形以通其变,神而化之,不显革之,使民宜之,才能“通其变使民不倦”。“变法”“立法”以“教民”,就有了君臣上下之礼文,因此,礼文的产生、完善亦是一个历史发展的过程。其解“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治,盖取诸乾坤”说:“君逸臣劳。上古无君臣尊卑劳逸之别,故制以礼,垂衣裳而天下治,必是前世未得如此,其文章礼乐简易朴略,至尧则焕乎其有文章。然传上世者,止是伏牺神农。此仲尼道古也,犹据闻见而言,以上则不可得而知。所传上世未必有自,从来如此而已。安知其间固尝有礼文,一时磨灭耳,又安知上

① 张载:《张载集》,中华书局1978年版,第212页。

② 同上书,第153页。

③ 同上书,第152页。

④ 同上书,第153页。

世无不如三代之文章者乎！然而如周礼则不过矣，可谓周尽。今言治世，且指尧舜而言，可得传者也。历代文章，自夫子而损益之，见其礼而知其政，闻其乐而知其德，不可加损矣。”^①《乾》、《坤》代表天地，亦代表君臣，“垂衣裳而天下治”，表示“君逸臣劳”，君臣之政治制度的建立，这是后世“变法”、“通变”的产物，属于新立之法。张载认为，上古无君臣、尊卑、劳逸之别，后世因时、世之变，制之以“礼”，才可能出现“垂衣裳而天下治”，他推测，君臣礼制必为前世所未有，或者退一步，即便前世有之，其文章、礼乐必然简易、朴略，只是至于后世尧、舜之时，才焕乎其有文章。于此，张载又表现出一种历史学家的审视眼光，他认为《系辞》文献所传“上世”社会的情况，一般只说伏羲、神农，这可能是孔子据闻见而“道古”，当然，这是建立在张载认为《系辞》为孔子所作的观点基础之上的。对于孔子的这种见闻，虽于历史而言，是不可得而知的，因其为文献所无传，故其所说“上世”情况未必即是历史之事实，但确又有其所从来，因其合于理。对于“上世”之历史，张载推测，可能其有自己之礼文，甚至有如三代一般水平之礼文，只不过因时间推移，一时磨灭了。但是，张载又同意孔子“从周”的观点，认为周之礼文最为“周尽”。所谓“治世”，则指尧、舜之时，因为这些皆于今可得而传。张载认为，孔子《系辞》所表述的历史观可以确信之，孔子圣明，故能“见其礼而知其政，闻其乐而知其德”。

历史之进步，还表现在生产工具之改进上。张载解“剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利以济不通，致远以利天下，盖取诸涣”说：“舟车之作，舟易车难，故舟先于车。”^②舟先于车，因舟之制作易，而车之制作难，难者表明生产技艺要求更好，此必然是生产发展之后，方能使生产、生活工具由易至于难。而生产的发展，又使社会生活更进一步，政治文明随之而建立起来，礼文之后，又有刑罚，其解“弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利以威天下，盖取诸睽”说：“养道虽至，禁网尚疎，但惩其乖乱而已。”^③又其解“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第212—213页。

② 同上书，第213页。

③ 同上。

民以察，盖取诸夬”说：“礼成教备，养道足，而后刑可行，政可明，明而不疑。”^①当然，张载也认为：“《易》说制作之意盖取诸某卦，止是取义与象契，非必见卦而后始有为也。”^②制作之意，其背后有“义”，此“义”与《易》卦象之义可以相契合。于此，张载认为并非讨论《易》卦与“制作”孰先孰后的问题，而是说《易》可以显制作之义，以明《易》道之广大而已。

张载对于历史上政权之获得，有一归纳，他说：“有虞氏止以其身而得天下，自庶人言……夏后氏谓以君得天下，商人周人谓以众而得天下。以君者止以其君之身，以众者谓以其国之众。有此分别，各以其所以得天下名之。”^③有虞氏之得天下，以“身”得，即因能体天德而有君之位；夏后氏以世袭的方式得天下，这就是所谓以“君”得；商与周则是以“众”得天下，通过革命的方式，以一国之众的力量支持而得天下。社会历史进入转变时期，就有权力交接的问题。张载认为此时非常关键，权力所有者欲得其人而传之，如此便要能识人、用人，而承接权力者则要以安民为务，恪尽其职守。张载说：“以知人为难，故不轻去未彰之罪，以安民为难，故不轻变未厌之君。及舜而去之，尧君德，故得以厚吾终；舜臣德，故不敢不虔其始。”^④在张载看来，尧、舜之权力交接，非常成功，可以引以为楷模。尧有知人之德，虽他亦有用“四凶”之失，然知人为难，故罪不在尧；及他选舜为权力继承者，则反映了他的睿智，故能厚其终；舜有治世之才，尧至于年老，传位于舜，舜任劳任怨，不以一己之私为行事的出发点，而是以“安民”为务，作为继任者，能很好地恪尽职守。

对于中华文明之演变，张载提出“作者七人”之说，认为历史上有“七人”对此起了关键的作用：“‘作者七人’，伏羲也，神农也，黄帝也，尧也，舜也，禹也，汤也。所谓作者，上世未有作而作之者也。伏羲始服牛乘马者也，神农始教民稼穡者也，黄帝始正名百物者也，尧始推位、舜始封禅者也，尧以德，禹以功，故别数之。汤始革命者也。若谓武王为

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第214页。

② 同上。

③ 同上书，第317页。

④ 同上书，第37—38页。

作，则武王已是述汤事也，若以伊尹为作，则当数周公，恐不肯以人臣谓之作。若孔子自数为作，则自古以来实未有如孔子者，然孔子已自言‘述而不作’也。”^① 作也就是“创作”之意，所谓“创作”，就是上世未有，创作使之出现的意思。伏羲开始，有服牛、乘马之作，利用牛、马服务于人；神农始教民稼穡，开始农业之种植；黄帝开始为百物正名；从尧开始，有推位禅让之制；从舜开始，有封禅之制；尧以德履君位，禹则主要以功履君位。至于商汤，始有革命之举，周武王则是“述”商汤之事。周公在历史上的贡献，可以当得起“作”，但于君方言“作”，于臣则似乎不言“作”；若孔子在历史上的贡献，也可以当得起“作”，然孔子已自言“述而不作”。社会历史文明的创制，是一个前后代相续的过程，“伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤，制法兴王之道，非有述于人也”^②。“制法”，相当于儒者所津津乐道的制礼作乐；“兴王”，相当于儒者所说的王道政治。张载以此七人为儒家人文创制的轴心人物，认为他们的创造性努力奠定了后世社会历史发展的基础。

二 以理观之，以意逆志

对于历史，张载主张以理观之。以理观之，对于历史上的一些说法，如不合于理，亦可作出某种判断。“谓五帝皆黄帝子孙，于理亦无。黄帝以上，岂无帝王？”^③ 这是张载据所谓“理”对上古历史所作的一个判断。那么，应该是历史合于理，还是理与历史合，张载认为历史应该合于理。对于历史所记载的圣王商汤“征未至而怨”的说法，张载则认为于情理言，属客观史实：“汤征未至而怨者，非史氏之溢辞，是实怨。今郡县素困弊政，亦望一良吏，莫非至诚，平居亦不至甚有事，当其时则愿望其上之来，是其心若解倒悬也。天下之望汤是实如父母，愿耕愿出莫非实如此。至朋来而乐，方讲道义，进是实可乐也。”^④ 张载以其所处时代人们的实际情况，进行一种历史的移情，以论证汤“未征而怨”的说法是史实。好比当时郡、县之百姓，希望有一良吏来治理，此至诚之愿，古今相

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第319页。

② 同上书，第37页。

③ 同上书，第326页。

④ 同上书，第331页。

同。在论证方法上,张载于此作了“移情”的处理,“‘武成取二三策’,言有取则是有不取也。孟子真知武王,故不信漂杵之说,知德斯知言,故言使不动。”^①

对于史料的解读,要通过知天德、天命的方式来看,故有些史料的说法可以“取”,有些则“不取”,“取”与“不取”不凭个人主观之爱好,而是要探知其义理。张载认为,治世从于王法,乱世才有所谓盟诅之说:“《周礼》是的当之书,然其间必有末世添入者,如盟诅之属,必非周公之意。盖盟诅起于王法不行,人无所取直,故要之于神,所谓‘国将亡,听于神’,应盖人屈抑无所伸故也。如深山之人多信巫祝,盖山僻罕及,多为强有力者所制,其人屈而不伸,必咒诅于神,其间又有偶遭祸者,遂指以为果得伸于神。如战国诸侯盟诅,亦为上无王法。”^②虽然《周礼》中有一些盟诅内容,但张载认为此乃后世添入者,非周公那时所有。于治世,人们遵循制度,以制度来保障社会秩序;于乱世,因王法不行,人们失去是非曲直的判断标准,于是才以神意来作为评判的标准。张载认为,“国将亡,听于神”,应有其存在的客观基础。张载对于历史的看法,认为理所当有者方有其存在的可能性,以此观点看历史,张载认为:“《春秋》之书,在古无有,乃仲尼所自作,惟孟子能知之,非理明义精,殆未可学。先儒未及此而治之,故其说多凿。”^③从义理的角度而言,《春秋》当为孔子所作。张载以义理为准则,认为孔子之前无《春秋》之书。对于《春秋》之义理,先儒能理解者只有孟子,后儒不能及于《春秋》之义理,因此,对于《春秋》义理的理解就存在相当多的问题。

张载按照儒家的准则对历史作出解释,以之作为“正名”的一项重要内容,如:“‘天子讨而不伐,诸侯伐而不讨’,故虽汤武之举,不谓之讨而谓之伐。陈恒弑君,孔子请讨之,此必因周制邻有弑逆诸侯当不请而讨。孟子又谓‘征者上伐下,敌国不相征’,然汤十一征,非赐钺,则征讨之名至周始定乎!”^④对于历史事件,张载有意以儒家的礼教精神去加以解释,虽儒家推崇汤武,然对于汤武之革命,张载认为只可以称为

① 张载:《张载集》,中华书局1978年版,第331—332页。

② 同上书,第248页。

③ 同上书,第377页。

④ 同上书,第47页。

“伐”，而不能称为“讨”，因史有其制，天子之征可以称“讨”，汤武于革命之时尚为诸侯，故只能称“伐”；而春秋时陈恒弑君，孔子却请鲁君“讨”之，对此，以史之旧制不能解释，为说明此问题，张载只能推测，大概周制有相关的规定，于此情况下，可以用“讨”。至于汤“十一征”，似乎不合于孟子所云“敌国不相征”，因汤其时为诸侯，其十一征，非上伐于下，张载只能再次推测，可能征、讨的确切含义大概从周朝才开始确定下来。

对经、史的理解，张载认为要以意逆志，发现其中所包含之理，不能就事论事。“万事只一天理。舜举十六相，去四凶，尧岂不能？尧固知四凶之恶，然民未被其虐，天下未欲去之。尧以安民为难，遽去其君则民不安，故不去，必舜而后因民不堪而去之也。”^① 尧、舜皆为圣君，但有人读经时提出疑问，舜可以举十六相、除四凶，何以尧不能如此，这是否说明尧不是圣君，其贤与能不及于舜呢？张载认为，此时不同所致。尧之时，民未被四凶之恶，民心未欲去之，尧出于安天下之民的考虑，不去四凶；至于舜时，民不堪四凶之虐，舜顺民之意而去之。尧之不去与舜之去，一依于民心，一顺于天理，何来尧之贤与能不及于舜之说呢？又如：“先儒称武王观兵于孟津，后二年伐商，如此则是武王两畔也……孟子称‘取之而燕民不悦弗取，文王是也’，只为商命未改；‘取之而燕民悦则取之，武王是也’。此事间不容发，当日而命未绝则是君臣，当日而命绝则为独夫；故‘予不奉天，厥罪惟均’。然问命绝否，何以卜之？只是人情而已。诸侯不期而会者八百，当时岂由武王哉？”^② 先儒解经，认为武王两次观兵于孟津，因此有武王“两畔”之说。两次观兵，是否意味着武王有乱臣贼子之心？对此，张载取孟子之说以辩解之。他认为，民心之向背是考虑问题的出发点，“取之而燕民不悦弗取”，于周文王时亦是如此，文王之时，商命未改，文王修德以救商之险；至于周武王时，形势已大不同，诸侯不期而会于孟津者八百，当时此形势并不是由武王决定的，商命已绝，纣由君沦为一独夫，有如“取之而燕民悦则取之”，伐纣一事间不容发，故武王有“予不奉天，厥罪惟均”之叹！我于此时不奉天命讨伐，则我的罪与纣之罪同。所谓天命之内涵，张载还是强调了“民情”，“民

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第256页。

② 同上书，第257页。

情”即天命。对于史料的解读,张载主张以儒家之义理贯通于其中,否则就可能歪曲史实:“灵台,民始附也,先儒指以为文王受命之年,此极害义理。又如司马迁称文王自羑里归,与太公行阴德以倾纣天下,如此则文王是乱臣贼子也。惟董仲舒以为文王闵悼纣之不道,故至于日昃不暇食;至于韩退之亦能识圣人,作《羑里操》有‘臣罪当诛兮,天王圣明’之语。文王之于纣,事之极尽道矣,先儒解经如此,君臣之道且不明,何有义理哉?如《考盘》之诗永矢弗过、弗告,解以永不复告君过君,岂是贤者之言!”^①张载反对以“灵台”之筑为文王受命之年,也反对文王自羑里归,与姜太公行阴德以倾纣之天下等说法,认为这些说法极有害于儒家之义理。这反映出张载对于读史的一个基本观点,以及对史书基本功能的讨论。史不仅在于记事,还在于承载大道。如果史不能载道,则史将何为?如果不以道观之,则对于文王自羑里归后行德政之史料,就会有截然不同的解读,如认为文王行阴德,旨在倾纣王之天下,如此则文王为乱臣贼子。张载则赞成董仲舒、韩愈的说法,认为文王闵悼纣之不道,日昃不暇食以弥补之,恰好是尽了臣子当尽之职。乃至《考盘》之诗“弗过”、“弗告”之说,亦不能解释为不告君之过。如果不能于“史”中得其“义”,则“史”为无益。故张载有时候认为:“观书且勿观史,学理会急处,亦无暇观也。然观史又胜于游,山水林石之趣,始似可爱,终无益,不如游心经籍义理之间。”^②人之学要游心于儒家之经典,从中含蕴义理,得大中之道,此是学人应当急切理会之事。对于史书,张载认为,一般史书只记事,于述事中全不探究其义理,观这等史实有浪费时间之嫌。“尝谓文字若史书历过,见得无可取则可放下,如此则一日之力可以了六七卷书。又学史不为为人,对人耻有所不知,意只在相胜。医书虽圣人存此,亦不须大段学,不会亦不甚害事,会得不过惠及骨肉间,延得顷刻之生,决无长生之理,若穷理尽性则自会得。”^③习史并不是为了让自己有向人夸耀的资本,如果只是为了胜人,心中仍然有意气高低之争,则不能谓养性有成。对于史学的功能,张载认为应该成为辩明义理之正的书,而不能只历记成败祸福之事,成败祸福中有义理,史书当揭示此终极

① 张载:《张载集》,中华书局1978年版,第257—258页。

② 同上书,第276页。

③ 同上书,第278页。

之义理，成败祸福只是展示义理的工具罢了。张载甚至认为：“《家语》、《国语》虽于古事有所证明，然皆乱世之事，不可以证先王之法。”^①

总之，张载的易学哲学既强调普遍性，又强调生成、变化与流转不息。义理等普遍原则本身并不是生成的，而是固定和不变的，在这里，义理是普遍的、一般的，人一旦掌握了此精神和原则，则可以对具体的变化作出解释。所以，不能认为人和人类的历史是无法理解的、是盲目发展的，历史的发展仍然有其规律，纷繁复杂的社会历史现象及其发展是为普遍性的价值理想所主宰和支配的。但是，这样一种观点也容易导致认为：人的历史不是生成，而是普遍的、一般的价值原则和精神的显现和展示，这实际就构成了一种理性至上的思想。在这种思想指导下，具体的人、具体的人类历史只是一种显象，其形式和合理性，不在于其自身，而在于其是否合于儒学普遍的价值理想和精神。张载有时候说自己不欲“观史”，只因一般的史书皆提供一些零杂的素材，他要透过现象考察最一般的义理、精神。但是，张载在论述的过程中，也表达了这么一种观点，即儒学义理、精神的原则也要通过各种自然、社会和历史因素相互作用而形成。从这个角度来看，则儒学精神又不是一成不变的，而是有一个生成的历史过程。因此，张载的易学历史哲学其内涵是相当丰富和具有特色的，同时也具有相当的理论周延性。

① 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第276页。

第七章 理学易中的历史哲学

——以程颐、朱熹为中心

第一节 程颐的易学历史哲学思想

程颐（1033—1107），字正叔，号伊川先生，乃北宋时期著名的理学家和易学家。据《伊川先生年谱》，他幼有高识，十四五岁的时候，与其兄程颢（明道先生）一同受学于春陵周茂叔（周敦颐）先生。皇祐二年（公元1050年），程颐年十八，他上书仁宗皇帝，劝其致力于王道政治，罢黜不合于王道思想的世俗之论，以期建立非常之功；并希望仁宗能召见自己，以面陈所学，但没有结果。后游太学，海陵胡翼之先生（胡瑗）曾经以《颜子所好何学论》试诸生，得程颐所试，认为程颐是一个了不起的人才。^①程颐一生最重要的著作是其《易传》一书，后人还辑有《二程集》，收录有程颐、程颢的文集、语录等，可供研究参考。

程颐的理学思想中具有丰富的历史哲学思想。

一 “理必有对待，生生之本也”：论历史发展的动力

没有变化则没有历史，变化何以可能实际上也是历史何以可能的问题。我们认为，程颐的理学中有丰富的历史哲学思想，首先就是因为在其理学思想中，对从自然界到人类社会生生不已的变化如何可能这个问题作出了明确回答，从而也就对历史何以可能的问题进行了解释。

程颐认为，从自然界到人类社会都有理的贯通，此理中包含着阴阳的对待，如彼与此、上与下、质与文等等，此阴阳的对待成为事物变化、发展的动力，故为生生之本。他解《周易·贲》之《彖》说：

^① 参《河南程氏遗书·附录》，《伊川先生年谱》，《二程集》（上），中华书局1981年版，第338页。

理必有对待，生生之本也。有上则有下，有此则有彼，有质则有文，一不独立，二则为文。非知道者，孰能识之？天文，天之理也，人文，人之道也。^①

天地万物和人类社会都是生生不已的，生生不已的原因在于“道”或“理”中所存在的阴阳对待。阴阳的相互作用则为“二”，“二”则为“文”，“文”是阴阳的相错、相杂；孤阴、寡阳则为“一”，“一不独立”意味着不存在单独的孤阴和寡阳，阴阳是相待而存在的。日月星辰之错列、寒暑阴阳之代变构成了天之“文”，人类社会之伦序构成了人之“文”，天文乃天之理，人文乃人之道。所以，程颐说：

“道二，仁与不仁而已”，自然理如此。道无无对，有阴则有阳，有善则有恶，有是则有非，无一亦无三。^②

程颐认为，天下没有一物不是阴阳对立的，因为只有“二”，只有阴阳的对待，才会有生生不已的变化，天地万物和人类社会生生不已的不竭动力与源泉在于阴阳的相互作用，善恶、是非均是如此。一阴一阳为道，道是所以阴阳者。阴阳开阖，没有先后之分，不是说今日有阴，明日有阳。阴阳就像人的形与影一样，形影一时，有便齐有。道不是“一”，也不是“三”，故而能够生生不息。

阴阳的对立，为什么会导致宇宙生生不息的发展呢？这是因为阴阳这对概念本身就意味着对立的双方不仅在性质上是相反的，而且在力量上是不平衡的。阳代表在对立关系中占据主导和支配地位的一方，阴则代表在对立关系中处于被支配地位的一方。这种性质的相反和力量的不平衡导致了阴阳双方总是处于动态的运动过程中。在这种动态的运动中，有两个原则体现出来：一是阴从阳“则能成生物之功”，从而生生不息；二是“亢

①（宋）程颐：《周易程氏传》卷第二，《周易上经》上，《二程集》（下），中华书局1981年版，第808页。

②（宋）程颐：《河南程氏遗书》卷第十五，《二程集》（上），中华书局1981年版，第153页。

龙有悔”、“阴疑于阳必战”，亦导致事物的发展、变化。

对于阴从阳“成生物之功”的情况，程颐解《周易·坤》之卦辞“先迷，后得，主利。西南得朋，东北丧朋”说：

阴，从阳者也，待倡而和。阴而先阳，则为迷错，居后乃得其常。

西南阴方，东北阳方。阴必从阳，离丧其朋类，乃能成化育之功，而有安贞之吉。^①

在后天八卦方位图中，坤为老阴，位处西南；艮为少阳，位处东北。西南为阴卦之位，作为阴卦的坤往西南，阴卦处阴位，为“西南得朋”，但却难成生物化育之功；坤往东北艮卦之阳位，虽阴阳相左，为“东北丧朋”，但却因此阴阳相和，可成化育之功而有“安贞之吉”。

阴阳常不齐，处于动态的变化过程中。阳主阴从不是静止不变的，其间阴阳的力量对比有可能发生变化，变化之一就是阳常盈不止，阴消过于极，导致“亢龙有悔”。程颐解《乾》卦上九爻辞，认为上九之爻性为阳刚，又处于一卦之“上”的位置，这是在阳刚的基础上复用阳刚，刚而又刚则过，事物就会向其相反的方面转化，这就导致“亢龙有悔”。之所以称乾卦之上九爻为“亢龙”，就是因为它不知进退存亡得丧之理。要使这种转变不发生，应该在天德阳刚的基础上用“柔”，刚柔相济则和，从而天德阳刚能持久不衰。《乾》卦用九“现群龙无首”之所以吉，乃在于在天德阳刚的基础上用“柔”，从而刚柔相济得“吉”。变化之二是阴常盈，与阳相抗，阴不从阳，则阴阳相敌而战。程颐解《周易·坤》上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”，认为阴本来是从属于阳的，然阴盛极之后，则与阳抗争。坤之上六爻就是这种情况，上六爻位于坤卦之极，为阴之最盛，阴盛而又复进不已，则必与阳战，天地是阴阳之大者，玄乃天之色，黄乃地之色，阴进而抗阳，导致阴阳俱损，故云“其血玄黄”。阴阳相抗，其前提是阴常盈而盛，相抗的结果是阴阳皆伤，事物将要发生激烈变化。

^①（宋）程颐：《周易程氏传》卷第一，《周易上经》上，《二程集》（下），中华书局1981年版，第706页。

天地人三才之道，因阴阳之消长阖辟，而生生不息。人道和天地之道一样，无常而不变之理，泰极则复，否极则倾，变易是不可止的，这种阴阳的转换使事物变化无穷，其中起主导作用的仍然为阳。在阴阳的消长过程中，阳无终尽之理，此阳尽则彼阳即生，因为事物不论怎么变化均有一主导，此即为阳。因阳之生生不已，故变化无穷，生机无限。程颐说：

消长相因，天之理也。阳刚君子之道长，故利有攸往。一阳复于下，乃天地生物之心也。先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。非知道者，孰能识之？^①

程颐将阴阳的消长相因看成是天理，天理不是静止的，而是呈动态的发展趋势，所以，《剥》之后为《复》。“一阳来复”，阳动于下，为“动之端”。静不能见天地之心，因为天地万物都处于流变的过程中，动才是“天地之心”。阴阳至简至易，万物由阴阳而出，但却参差万变，无由得齐，不能安排定，所以可以称之为变易。天理必须在不断生成的事物中表现自己，因而理的呈现具有历史性。程颐说：

天下之理，未有不動而能恒者也。动则终而复始，所以恒而不穷。凡天地所生之物，虽山岳之坚厚，未有能不变者也，故恒非一定之谓也，一定则不能恒矣。唯随时变易，乃常道也，故云利有攸往。明理之如是，惧人之泥于常也。^②

事无有常而不变者，理随事之变而变，于变中方显理之恒常。随事变，而有消息盈虚，人们只有顺理之消衰、息长、盈满、虚损，才能随时敦尚以事天。

阴阳的生生不是循环，生生是创造，是新旧的更替。程颐说：

①（宋）程颐：《周易程氏传》卷第二，《周易上经》上，《二程集》（下），中华书局1981年版，第819页。

②（宋）程颐：《周易程氏传》卷第三，《周易下经》上，《二程集》（下），中华书局1981年版，第862页。

凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。天地间如洪炉，虽生物销烁亦尽，况既散之气，岂有复在？天地造化又焉用此既散之气？其造化者，自是生气。至如海水潮，日出则水涸，是潮退也，其涸者固已无也，月出则潮水生也，非却是将已涸之水为潮，此是气之终始。开阖便是易，“一阖一辟谓之变”。^①

天地之气是日新的，气尽则物散，阴阳阖辟又生新气，生成新物，此新物不由旧气而成。故阴阳不仅仅是生生不息，而且“变化日新”。物至极盛则穷，穷则变，从而生生不已。从水火相用的“既济”，到水火不相用的“未济”，就是极而生变的体现。既变之后，于“未济”中当求“济”，从而形成新一轮的生发过程。事物不会有穷尽之时，它总是处于一种变化、发展之中。

就人类历史发展而言，也和天地万物一样，都有阴阳的对立。与邵雍的观点不同，程颐认为，阴与阳在人类社会中不一定就是小人与君子的代名词，人类社会中，君与臣，父与子，夫与妻等，都可以纳入到阴与阳的范围。阴虽然与阳有性质不同的一面，更重要的是阴与阳两者有相和的一面。阴与阳相和，虽为阴，仍然可以称之为君子，因为“阴为小人，利为不善，不可一概论。夫阴助阳以成物者君子也，其害阳者小人也。夫利和义者善也，其害义者不善也”^②。阴亦可称君子，阴害阳、害义才可称之为小人。阴阳刚柔须相济为用，不能仅以纯刚用事，以纯刚用事则过乎刚，以刚为天下先，则凶之道。阴不离阳，阳不离阴，阴阳相和方可成生物之功。

总之，阴阳的对待是历史发展的动力。人类社会变化、发展的动力在于自身所包含的阴阳对待。阴阳的对立与发展是最具生命力的，这不是一个简单的阳胜于阴或者阴阳相和的过程。阴阳对待中既有创造，也有毁灭。因此，历史的进程既不会是单纯的直线进步，也不会是只有重复，没有更新的循环。就人类社会而言，社会危机的加剧，使人们强烈地意识到

^①（宋）程颐：《河南程氏遗书》卷第十五，《二程集》（上），中华书局1981年版，第163页。

^②（宋）程颐：《河南程氏遗书》卷第十九，《二程集》（上），中华书局1981年版，第249页。

变革的必要性。在《周易》中,“蛊”有坏乱之义,《蛊》卦取象山下有风,风遇山而回则吹物而乱。但乱与治是相对的,因乱而有治乱之需要,所以说治必因乱,乱则开治。程颐认为这个治乱的转换就是理的一种体现。对于这种治乱的相关和转换,程颐并不认为存在一种外在的、超越的力量对之进行主宰,而是源自事物内部的阴阳对待与流行。

程颐关于人类社会变化、发展的动因是一种内在的原因,这种内在动因的确立,使得历史就可以成为人的历史,因为人可以在历史的发展中,发挥自己的创造性,使历史的发展朝着理想的目标前进。历史的创造在于对阴阳的调整,阴阳之和是一个适度的、动态的流动过程,阴的变化导致阳的相应变化,同样,阳的变化也应同时导致阴的相应变化,阴阳之和不是某个固定的点。如果阴阳的变化没有能够保持一种动态的平衡,那么,这种阴阳之和的状态就可能被打破,因为统一体因阴阳的失衡而解体。阴阳动态平衡的过程中,不断地有问题出现和对所出现的问题进行解决,这样一来,流动的历史便形成了,而不可能存在一个静态的、不发展的过程和阶段。历史的创造性变化并不需要外在的超越性力量的推动,人类社会内在具有的阴阳的相互作用本身就是历史发展的动因,在这种力量的作用下,人类社会的一切都是生生不已的。程颐以阴阳概念来涵盖人类社会中所存在的一切矛盾现象,认为这些因素的交互作用促进了人类社会的发展。不仅如此,阴阳的交互作用还使自然界的一切都处于变化的过程中。可以说,阴阳的对待使自然界和人类社会的发展都呈现出一种历史的过程。

二 “随时变易以从道”:论历史规律与历史价值的评判标准

阴阳对待使自然界和人类社会的发展呈现出生生不息的变易过程,这个变易过程不是杂乱无章的,而是有规律的。《易》之书,承载有事物发展、变化之道,程颐说:

易,变易也,随时变易以从道也。其为书也,广大悉备,将以顺性命之理,通幽明之故,尽事物之情,而示开物成务之道也。圣人之忧患后世,可谓至矣。^①

^① (宋)程颐:《易传序》,《周易程氏传》,《二程集》(下),中华书局1981年版,第689页。

开物成务是个变化的过程，但这个过程本身不是盲目的，而是有道一以贯之。变易中有道，此变易之道表现为性命之理、幽明之故、事物之情等。《易》之书尽包变易之理，如果我们把变易理解成历史，那么，历史的发展是有规律的，这个规律就是变易之理，就是道。

天道的变化是有规律的，此规律可以《易》卦来说明之。程颐解《乾》之《彖》曰：“天道运行，生育万物也。大明天道之终始，则见卦之六位，各以时成。卦之初终，乃天道终始。乘此六爻之时，乃天运也。”^①天道运行，生育万物，其运行之规律，有如乾卦六爻之变。乾卦六爻，亦可称之为六时，一时有一时之用。不仅《乾》卦之六爻，《周易》六十四卦三百八十四爻，皆是对天道的说明。对于天道的把握，程颐强调“顺”。圣人、君子不逆天道而行，而是随顺此道，或进或退，时行时止，不失其正。人法天道而行，如影之随形，与时偕行，则无咎。

易之道至大而无不包，至神而无不存，作为易道之表征的《周易》之卦与爻，也不能拘之以一时或一事。程颐说：

至哉易乎！其道至大而无不包，其用至神而无不存。时固未始有一，而卦亦未始有定象；事固未始有穷，而爻亦未始有定位。以一时而索卦，则拘于无变，非易也。以一事而明爻，则窒而不通，非易也。知所谓卦爻象象之义，而不知有卦爻象象之用，亦非易也。故得之于精神之运，心术之动，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，然后可以谓之知易也。^②

时不同，卦有异，爻位无定，事物的变化发展也没有穷尽。卦、爻之义不是用来说明一时一事的，卦爻拘于一时一事，则易道无变亦非通，非易之道也。人具有能动性，可以在历史发展中去把握事物的变易之道，通过对易道的把握，达到与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神

^①（宋）程颐：《周易程氏传》卷第二，《周易上经》上，《二程集》（下），中华书局1981年版，第697—698页。

^②（宋）程颐：《易序》，《周易程氏传》，《二程集》（下），中华书局1981年版，第690页。

合其吉凶。这就是“知易”。知是人之知，易乃事物的变易之道。对于此易道，人可以知之、用之，达到对道的把握。只知道《周易》卦爻象象之辞，而不知卦爻象象之义的运用，拘于无变，窒而不通，则不可谓知《易》。

程颐肯定《易》有变易之道，认为变易不是杂乱无章的，而是有其规律。历史是一种变易，历史的发展也有其规律。历史是生生不息的，历史的规律则是常存不移的。程颐论天道之运行，即认为天地生生不息，其中有生灭消长者，亦有常存不移者。程颐说：

盖阴阳之气有常存而不移者，有消长而无穷者。^①

消长无穷只是天地的特征之一，就根本而言，则天地又不仅仅是消长无穷，亦有常存不移者，此常存不移者乃消长无穷者之本。只讲消长无穷，尚不足以认识天地万物。有人提出“终日乾乾”可以尽括《周易》之理，程颐认为是不正确的，“终日乾乾”并不能尽得《易》之理，它不过是讲《乾》九三爻之爻义。终日乾乾是通达《易》理的重要路径，但路径不等于目的地，理无方所，其神妙处不能仅以终日乾乾来概括。阴阳之气有消长无穷者，亦有常存不移者。程颐的易学要探究生生不息的历史变化背后是否有恒常不变的规律存在。他认为，阴阳之度，日月寒暑昼夜之变，莫不有常而不变的规律存在，这就可以称为道或中庸。变化中有不变者，圣人要探究变化中的不变，求道之所以恒久不变者，则可以不变统万变，得天地万物之情。日月相推而生变化、成四时，天地、日月、四时、万物的运行、发展中都存在一种形而上的道，圣人通过对道的把握，可以统领天地万物的变易过程，得见天地万物之情，还可以化成天下之美俗，成盛世之治。孔子著《春秋》，欲为百王之通法，亦是要求得人类历史发展中的恒久不变之道。

孔子知是理，故其志不欲为一王之法，欲为百王之通法，如语颜

^①（宋）程颐：《河南程氏遗书》卷第十八，《二程集》（上），中华书局1981年版，第238页。

渊为邦是也，其法度又一寓之《春秋》。^①

程颐认为，孔子作《春秋》，是在周王道已绝，先王之业复兴无望的情况下，希望通过探求历史发展百年不易之大法，以为后世之垂范。此理想的规范不是主观的意志，而是充盈在天地间的大道理，是天道的表现。人君要“王天下”，就要上奉天时以立人之道，故孔子《春秋》所言，可以成为百王之通法。程颐肯定了有百王之法的存在，他认为孔子作《春秋》，是要求得百王不易之理，而不是仅为了说明某一朝或某一代的功过得失。历史的发展不是一种无目的的盲动，而是可以有一个理想的规范，孔子作《春秋》，就是为了确立这么一种规范。所以，在历史的发展中存在基本的理，理对历史的发展起着导引和支配的作用。程颐讨论历史事件的一个重要的方法，就是要透过某个具体的历史事件，去寻找其背后所反映的一般的、带有规律性的东西。程颐说：

看史必观治乱之由，及圣贤修己处事之美。

凡读史，不徒要记事迹，须要识治乱安危兴废存亡之理。且如读高帝一纪，便须识得汉家四百年终始治乱当如何，是亦学也。^②

读史不是要记住一些史料，著史也不能只是记录一些史实。史以载道，历史叙述的重点是天道、人事之理，读史的过程也是对天道、人事之理进行理解的过程，通过这种理解，达到学以致用。一些看似偶然的、彼此之间缺乏内在联系甚至正相反对的历史事件之间可能存在和反映着相似的历史原理。如历史上“孔子尊周”与“孟子勉齐、梁以王”两件史实，虽事迹各异，但精神是一致的。孔子和孟子所处的时代各不相同，孔子所处的时代，周之典礼尚存，循之可以达致天下之治，所以，孔子救世则要尊周，要求各诸侯王要维护周天子的权威；而孟子所处的时代，周之典礼不存，天命已坠，民不以周天子为主，故孟子济民则要“勉齐、梁以王”，

①（宋）程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷第三，《二程集》（上），中华书局1981年版，第62页。

②（宋）程颐：《河南程氏遗书》卷第十八，《二程集》（上），中华书局1981年版，第313—232页。

鼓励齐国和梁国之君“王天下”。事各不同，但体现的精神是一致的。所以，对历史事件的考察，不能就事论事，而是要深入到历史事件的背后，去探讨历史事件所体现的发展规律和基本精神，从而形成对历史事件的正确评价。这就是“随时变易以从道”的精神。

对于历史发展的评判标准，程颐倾向于以儒家的道德仁义的精神来界定。从功利的角度还是从道义的角度理解历史发展，这是程颐所关心的。从总体上来说，程颐持一种客观主义的历史观。他认为，历史事件中存在着规律，存在着某种因果联系，这种因果联系或规律是一种客观的精神，程颐称之为“理”、“天理”或“道”。虽然这种规律和联系有待于人们的理解和认识，但不论人们理解认识与否，它们都是存在于历史事件中的。历史不仅仅是对一些孤立的历史事件的情节描述，历史中存在着发展的规律，存在着因果的联系，读史者要通过对历史行为的考察，力求把握历史发展的内在精神。程颐以一种绝对的历史价值观作为评判历史事件的标准，反对功利主义的价值观，反对把追求功利作为从事某种历史活动和某个历史事件之所以发生的最后根据。历史活动是由具有不同利益的个人和集团来进行的，历史的主体不同，在历史实践中各自的利益和需要也不同，应该以哪一种标准来对历史的功过进行评判，就成为了一个无论在理论上还是在实践上都难以回答、难以操作的问题。如果“以成败论英雄”，历史就只能是强者的历史，程颐的“王道”政治的思想正是要反对这种思想。他认为，历史中存在着一种永恒的道义，不能以“成败”而只能以“道义”去考察历史及其发展。

先生每读史到一半，便掩卷思量，料其成败，然后却看有不合处，又更精思，其间多有幸而成，不幸而败。今人只见成者便以为是，败者便以为非，不知成者煞有不是，败者煞有是底。^①

研究历史是要寻找历史的意义，探寻社会治乱的根本原因，以这种从历史活动中体现出来的精神来指导人们的现实行为，事成不等于合“理”，事败也不等于悖“理”，“读史须见圣贤所存治乱之机，贤人君子出处进退，

^① (宋)程颐：《河南程氏遗书》卷第十九，《二程集》(上)，中华书局1981年版，第258页。

便是格物。今人只将他见成底事便做是使，不知煞有误人处”^①。程颐认为，存在一种判断历史事件价值的永恒道义标准，在历史发展的领域有一种普遍适用的价值评价体系。尽管他也承认在这普遍的价值评价体系的支配下，历史可以呈现出多样性的发展，这其实还是一种非历史主义的观点。

应该说，历史的评判标准既然是人们认识历史的一种工具，那么它就必然有着某种主观的因素在其中。但程颐否认历史的评判标准具有主观性，坚持认为历史的评判标准是客观的，这个标准具有“公”的特征，所谓“公”，就是一种道义，这个标准具有永恒的价值。当然，程颐考察历史时也不是完全不考虑功效性，在符合道义的大前提下，程颐认为功效性和功利的原则是必须要予以考虑的。如有人问：

“宋襄公不鼓不成列，如何？”曰：“此愚也。既与他战，又却不鼓不成列，必待佗成列，图个甚？”

问：“用兵，掩其不备、出其不意之事，使王者之师，当如此否？”曰：“固是。用兵须要胜，不成要败？既要胜，须求所以胜之道。”^②

程颐这种道义的历史真理标准，是在一种特定的文化背景下形成的。人的历史性的表征之一，就是人都是生活于某种特定的文化之中的。文化对人有着重要的塑造作用，人的创造性也是在一定的文化基础之上来进行的。程颐将文化的因素看得很重，认为文化的传统如儒家文化是一种具有永恒价值的理念，而没有反观到这种文化本身也是历史的；程颐要发展儒家文化的精神，以服务于当时的现实，应该说，他对儒家精神的阐发，本身就已经实际地对传统儒家的思想和精神有重大的发展，这本身就已经体现出了文化的历史性。但程颐自己并没有这种自觉，他坚持儒家的道义精神是亘古长存的理念，这种理念在后世不为人所知、所行，而时代又需要

^①（宋）程颐：《河南程氏遗书》卷第十九，《二程集》（上），中华书局1981年版，第258页。

^②（宋）程颐：《河南程氏遗书》卷第十八，《二程集》（上），中华书局1981年版，第217页。

这种精神，于是自己就以复兴儒学这种精神为己任，他倾向于认为自己所阐发的就是亘古不变的儒学精神。这样，在他看来儒学的精神不是发展的，而是先验的存在，文化的历史发展被当作是对先验理念的揭示。

在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道。苟能通之以道，又岂有限量？天下更无性外之物。若云有限量，除是性外有物始得。^①

历史文化精神的历史性在现代已经被越来越多的人所认可，这种历史性虽然不排除它的基本精神的稳定性，但随着时间的推移，文化的基本精神或多或少地都要发生某种程度的改变。这种改变之所以发生，就在于人的历史性、创造性的活动。尽管这种创造性活动不是凭空来进行的，而是必定处在一定的社会经济、政治基础和一定的文化氛围中，但这种创造性的积累，不断地改变着旧有的文化传统，使文化的基本精神在潜移默化 and 不知不觉中发生着改变。因此，人不仅是文化的产物，也是文化的创造者。一般说来，人们在认识历史时，是带着某种文化的成见的，这种文化成见是一种历史的产物，其形成受到社会经济等因素的制约和影响，因而具有历史性。一些文化成见可能具有相当长的历史适应期，因而表现出某种持存性。对于这种持存性，在一定的历史时期和条件下，人们容易将之看成是一种永恒的精神。这正是程颐认为客观、永恒的道义之所以存在的重要原因之一。但在我们看来，这种永恒的判断历史事件价值的价值观念，本身就是一种特定历史条件下的意识形态，这种价值观念不可能是永恒的，而只能是历史的。现实的历史发展往往并不按照这种既定的道义而展开，而是有着多样性和差异性，更多的时候还是对这种道义的破坏。在程颐所处的时代，人们还不太可能意识到这种貌似神圣的思想本身并不是超越于时空之外的，而不过是在具体的社会历史环境中生成和发展的。

历史地看，程颐所谓文化的基本精神是亘古不变的观点，在当时是具有某种合理性的。农业文明本身存在和发展的一个重要前提就是社会的稳定性，这是保证生产力发展的一个最重要的条件，因此必须强调秩序。所以，“天不变道亦不变”，在当时曾经起过积极的作用。当然，宋明儒者

^① 程颐：《河南程氏遗书》卷第十八，《二程集》（上），中华书局1981年版，第204页。

关于理的普遍性的论说，将一种社会文化心理的积淀看成是普遍性的本体，将一种历史性的社会文化心理看成是永恒的，并以这种永恒的理来观察、处理社会、历史事务，这本身就是一种历史性的行为。

三 “体用一原，显微无间”：论历史现象与历史本体的关系

程颐认为，在社会历史中存在着一一种抽象的、不变的形而上学本体。“随时变易以从道”之所以成为可能，是因为道既是历史的规律，也是普遍性的本体，它在随时变易的生成中体现自己。随时变易的世界与道是现象与本体的关系。在探讨《周易》卦爻象、卦爻辞与义理的关系的过程中，程颐提出了“体用一原，显微无间”的命题，对本体与现象的关系问题进行了理论的阐释。应该说，这个命题也探讨了历史本体与历史现象的关系问题。程颐说：

易有圣人之道者四焉：“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”吉凶消长之理、进退存亡之道，备于辞。推辞考卦，可以知变，象与占在其中矣。君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。得于辞，不达其意者有矣；未有不得其辞而能通其意者也。至微者理也，至著者象也。体用一原，显微无间。观会通以行其典礼，则辞无所不备。故善学者，求言必自近。易于近者，非知言者也。予所传者辞也，由辞以得其意，则在乎人焉。^①

显象的存在，以《易》言之就是象与辞；以幽微的方式存在，以《易》言之就是理。理与象、辞，一者至微，一者至著，但两者同出一源，没有间隔，这就是“体用一原，显微无间”。程颐这个思想，就《易》而言，是要建立起卦爻象、卦爻辞与义理之间的关系，认为象、辞与意之间，有着密切的联系，它们是微与显、体与用的关系。同时，这个思想也是程颐整个学术理论的基础。程颐以“道”或“天理”来论宇宙的本体。程颐所谓“道”或“天理”，既有生成之意，亦有本体之意。就生成言，道生阴阳，阴阳交感生成万物；就本体言，则阴阳即道，所生成

^①（宋）程颐：《易传序》，《周易程氏传》，《二程集》（下），中华书局1981年版，第689页。

之阴阳中，又蕴涵有道。由阴阳之变化，有形神之生，有情伪和万绪之起，是以万物莫不有理，莫不遵道而行。所以，程颐说：

散之在理，则有万殊；统之在道，则无二致。所以“易有太极，是生两仪”。太极者道也，两仪者阴阳也。阴阳，一道也。太极，无极也。万物之生，负阳而抱阴，莫不有太极，莫不有两仪，絪縕交感，变化不穷。形一受其生，神一发其智，情伪出焉，万绪起焉。^①

事物的变化，不离阴阳，阴阳相互作用而有道或理主宰于其中，这也可以说是“体用一原，显微无间”。易，亦可称之为易道，易道主宰事物之吉凶，生成事物之大业；易道的内容，至简至易，无非为阴阳之道。《易》之卦乃阴阳之物，《易》之爻乃阴阳变化之象征。易之道与《易》之卦与爻亦是体与用的关系。任何事物，远在六合之外，近在一身之中，都可以阴阳之义来界定，也都可以《易》之卦、爻来表征。卦爻乃易之有形可见者，此有形可见者可用言辞来表达和掌握，但易还有无形未见者，这是更为根本的易之道，不可以名求，乃形而上者。易之卦与爻只是对易之道的表征。易就是变化，变化中有天理，这就是易之道。易不仅是《周易》这部书，易也不是离开天地万物而别为一事，易道即是天理流行，它生生不息，离开天地万物，则无易，亦无易之道。

“天地设位，而易行乎其中矣”；“乾坤毁，则无以见易”。“易不可见，则乾坤或几乎息矣”。易是个甚，易又不只是这一部书，是易之道也。不要将易又是一个事，即事尽天理，便是易也。^②

本体虽然是无形无象的，但其实在性并不因此而减少。无形无象的宇宙本体与具象事物不是截然分开的，而是有机联系在一起的。程颐说：

①（宋）程颐：《易序》，《周易程氏传》，《二程集》（下），中华书局1981年版，第690页。

②（宋）程颐、程颐：《河南程氏遗书》卷第二（上），《二程集》（上），中华书局1981年版，第31页。

有本必有末，有实必有文，天下万事，无不然也。无本不立，无文不行。^①

凡物有本末，不可分本末为两段事。洒扫应对是其然，必有所以然。^②

本与末、质与文，即宇宙本体与具象万物是不可分割地联系在一起，有然者，亦有所以然者。程颐“体用一源，显微无间”的命题试图把抽象的天理与具体、丰富的具体存在结合起来，认为天理是普遍的理念，但却并不缺乏具体存在的确定性。普遍性的理与特殊性的具体存在结合在一起，一方面能将普遍性的理落到实处，使抽象之理获得其丰富的内容；另一方面又能将特殊性的具体存在纳入到理的范畴中来，使个别的、特殊的事件具有了理的普遍性。

由这个思想出发来考察人类社会的发展，就可以发现，历史本身既有以显象方式存在的历史事件，也有以幽微形式存在的历史本体，二者是一体的，是无间隔的。历史事件的发生是有历史本体在其中起作用的，历史事件能彰显和承载历史本体，历史本体又能作用于历史事件，使历史事件呈现出某种秩序。“体用一源，显微无间”的提出，意味着天道必将在社会历史中呈现自己，社会历史也必然反映天道发展的内容。程颐历史哲学的目的恰恰在于要为社会历史的发展找到一个永恒的、坚实的基础。这种不变基础的存在前提是变易，是具体内容的不可重复和间断。程颐说：

天下古今之所共由，谓之达道。所谓达道者，天下古今之所共行。所谓达德者，天下古今之所共有。^③

历史事实当然是独一无二的，但历史本体却可以是普遍的。如果历史事实之间不存在共同的普遍性，历史理解就是不可能的，历史也就会失去

①（宋）程颐：《周易程氏传》卷第三，《周易下经》上，《二程集》（下），中华书局1981年版，第908页。

②（宋）程颐：《河南程氏遗书》卷第十五，《二程集》（上），中华书局1981年版，第148页。

③（宋）程颐：《河南程氏经说》卷第八，《中庸解》，《二程集》（下），中华书局1981年版，第1156页。

其存在的意义。程颐认为，天地间存在着理。理可贯通形上与形下，事不同，理则同，事有先后，理则一时俱有。故“体用一原，显微无间”。

对于“体用一原，显微无间”这个命题的理解，程颐首先强调理是普遍的存在，是万物之本体。为此，程颐认为理可以统事，并在易学上提出“得其理则象数在其中”的观点。有一件事颇能说明此问题。

邵尧夫谓程子曰：“子虽聪明，然天下之事亦众矣，子能尽知邪？”子曰：“天下之事，某所不知者固多。然尧夫所谓不知者何事？”是时适雷起，尧夫曰：“子知雷起处乎？”子曰：“某知之，尧夫不知也。”尧夫愕然曰：“何谓也？”子曰：“既知之，安用数推也？以其不知，故待推而后知。”尧夫曰：“子以为起于何处？”子曰：“起于起处。”尧夫瞿然称善。^①

邵雍是北宋易学中的数学派，他以数为宇宙万物之本，注重以数推万物之理。程颐是北宋易学中的理学派，认为得其理则象数在其中。邵雍以数来推雷之起处，程颐认为这是不知物理之表现。因为在他看来，如果明了物理就不必用数去推，必待数推之后方知，正表明邵雍不知。在程颐看来，天打雷有其理，得其理则知雷之起处，不待数推。有理而后有象与数，这在哲学上既可以解释为理在事先，也可以解释为有理则有象与数，理为象数之根本。程颐认为，“义”不因事才“见”，“性”也不须待物才有。理在物之先，但又贯通于具体的物之中，具体的物各各不同，通过明其理，则具象万变的物就具有了统一性。因明理，人们对于具象万变之物也就可以理解和把握之。所以，顺天地之道而治民，亦不过顺理而已。由天地之道而推之于人之道，也是如此。内能修身，则外可以齐家、治国、平天下，因为内外本一理。

道的普遍性并不排斥体现道的历史事件的个别性和单一性。不同历史事件能体现同一之道的精神，但这并不意味着历史事件是重复的和完全相同的，如果是重复的，也就没有历史。虽然体现着同一之道的精神，但不同的历史事件是有着自己的特性的。程颐倾向于认为，理不是固定的循

^①（宋）程颐：《河南程氏遗书》卷第二十一（上），《二程集》（上），中华书局1981年版，第269—270页。

环。历史并不是一个计划好了的图纸，一旦人们掌握了这张图纸的秘密，人们就能掌握整个历史的发展。道的呈现是一个过程，过程是重要的，在行动和历史中，道的实在性才能得到表现。在某种程度上看，道在历史的发展中，其行程具有不可预测性，道的这种普遍性有赖于历史事件的特殊性来加以表现；历史事件尽管特殊，但却蕴涵了道的普遍性。所以，

命之曰易，便有理。若安排定，则更有甚理？天地阴阳之变，便如两扇磨，升降盈亏刚柔，初未尝停息，阳常盈，阴常亏，故便不齐。譬如磨既行，齿都不齐，既不齐，便生出万变。故物之不齐，物之情也。而庄周强要齐物，然物终不齐也。尧夫有言：“泥空终是著，齐物到头争。”此其肃如秋，其和如春。如秋，便是“义以方外”。如春，观万物皆有春意。尧夫有诗云：“拍拍满怀都是春。”又曰：“芙蓉月向怀中照，杨柳风来面上吹。”不止风月，言皆有理。又曰：“卷舒万古兴亡手，出入几重云水身。”若庄周，大抵寓言，要入佗放荡之场。尧夫却皆有理，万事皆出于理，自以为皆有理，故要得纵心妄行总不妨。^①

邵雍认为，“万事皆出于理”，历史就是理的展开，在历史的发展过程中，有“卷舒万古兴亡”的一只“手”存在，在这只“手”的作用下，历史的发展呈现出有规律性的循环，所以“出入几重云水身”。人一旦掌握了理这只“手”，则“拍拍满怀都是春”，在现实中“纵心妄行总不妨”，历史的发展就在主体的理解和掌握中了。和邵雍有所不同，程颐认为“理”是在“易”中展现自己的，在“易”中才表现出“理”。所以，历史并不是“安排定”的，“安排定”则不称其为“理”了。体用虽然是一原的，但不能只得其大体，大体虽得，不等于就能运行万物、经国理民。得大体还须有用，这就要借助于“术”，术仍形而下者，道体与术结合，才能治天下国家。如果弃术从道，忽视形下之术，这样，作为本体的天理亦不能发明之。在程颐看来，说“体用一源，显微无间”，不是说体即是用，用即是体。用是表现体的，无用则体不能显。体用是有区别

^①（宋）程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷第二（上），《二程集》（上），中华书局1981年版，第32页。

的，所以，论道而不论事，则道亦不显。在某种情况下，程颐更强调事“累高必自下”，由形而下才能达到形而上，道不是空谈，而体现在具体的行动中。

今之语道，多说高便遗却卑，说本便遗却末。

格物穷理，非是要尽穷天下之物，但于一事上穷尽，其他可以类推。至于言孝，其所以为孝者如何，穷理如一事上穷不得，且别穷一事，或先其易者，或先其难者，各随人深浅，如千蹊万径，皆可适国，但得一道入得便可。所以能穷者，只为万物皆是一理，至如一物一事，虽小，皆有是理。^①

道只是理体，此理体不能离开具体的形而下的事物。万物皆存此至理，一事虽小，也必有其理，于一事上可以穷尽至理。理是抽象的，是一种形而上的存在，但这是从其统摄万物的这个角度来看的，不如此，则理不可能统摄万物；另一方面，理的内容的表现形式是具体的、历史的，也是形而下的。贯通形上与形下，就是将理的超越性与理的表现形式的具体性、历史性结合起来，这种思想是宋代新儒家对以孔子为代表的传统儒家的改造与发展。孔子“罕言性与天道”，注重对社会现实问题的考察，因此，孔子哲学较少本体论的内容，更多地表现出强烈的实践性。宋儒则将现实性与本体进行结合，力图为现实性找到超越的内容，这在哲学上就表现为将本体与现实进行结合，将普遍的形而上学的理与现实的特殊性进行结合。

当然，体用是一原的，有其体必有其用，敬以直内，必义以方外，有诸中，必形诸外。体是用之本，得体则能发而为用。如不得体，务外而不务内，则内与外不相贯通。如古代圣王尧聪明睿智，他行事动容无不周旋中礼。如果只学尧之行事，不学他的聪明睿知，则是只得其迹而不得其心，随着时移世异，其迹亦可能由正确变为不正确，勉强行其迹，则可能犯大错误。必须是得其心，才能因时、事之不同而周旋中礼。程颐还以自身的亲身体会为例，说自己年老之后，对儒经的理解与年轻时没有什么两

^①（宋）程颐：《河南程氏遗书》卷第十五，《二程集》（上），中华书局1981年版，第160、157页。

样，但由于行得切，所以知得更真，更意味深长。这就好比人畏虎，人人都说自己畏虎，但只有为虎所伤者，才能真知虎之猛，其畏虎才畏得真切。

对于历史规律的研究，以往主要有两种观点的对立：一是设定一种先验、普适的规律作为历史的本体，认为历史的发展是受这种理念、规律的支配和引导，这种规律是一种独立于人类社会历史之外的理体；另一种从经验出发，认为在历史发展中形成了历史规律，通过对现实的社会历史活动的考察，提炼出社会行为的实践模式，从中发现历史发展的内在逻辑。后者认为，前者所设定的历史规律并不具有经验的、客观的内容，不过是一种主观的假设；前者则断定，后者所谓的历史规律不能称之为规律，而只是一种历史的经验，这种经验不具有确定性，因为其处于不定的、动态的发展变化中，规律本身应具有确定性和先验性。可以说，程颐的历史思想和上述两种观点都有所不同，他既设定先验的天道和理作为历史的自然理体，又认为这种理体有赖于在历史中生成和发展，两者存在着一种理论的张力。程颐并不认为历史就是“理”的简单外化，历史是有自己的发展路径的，历史的发展经常构成对“理”的偏离，历史发展有时复杂到人们不能事先预料到历史行为的成与败。理虽然是本体，但它是不断发展的，并在这个发展的过程中得到体现，这样，理的普遍性与理的实现的历史性得到了统一。

第二节 朱熹的易学历史哲学思想

朱熹（1130—1200），字元晦，号晦庵，又号考亭、紫阳，南宋徽州婺源人，是整个宋明时期最有影响的理学家之一。朱熹著有《周易本义》、《易学启蒙》等，另有《四书集注》和《或问》；他还注解了周敦颐的《太极图说》、《通书》以及张载的《西铭》等，编订《伊洛渊源录》和《近思录》，对理学发展作出了总结。南宋黎靖德汇编有《朱子语类》一百四十卷；朱熹之子编辑《朱文公文集》共一百卷，对研究朱熹思想具有重要的参考价值。《朱子全书》是目前较全面的关于朱熹文献的总集，亦可备参考。

朱熹不仅是著名的理学家，他对历史也非常感兴趣，曾编有《资治通鉴纲目》。

一 “阴阳有个流行底，有个定位底”：论历史发展的形态

程颐和他的哥哥程颢提出“理必有对待，生生之本”的观点，认为天地间所存在的阴阳对待之理，促成了天地万物生生不已的变化。朱熹认为，程颐这个观点对阴阳关系的论述还不够准确。

朱熹在程颐关于阴阳对待的问题基础上，提出阴阳不仅有对待，而且有流行。他对宇宙天地间阴阳的流行与对待问题进行了深入辨析。在他看来，宇宙是个大化流行的过程，有理则有气，天理流行，故气亦有阴阳的消长。阴阳之气的消长有两种情况出现，一种情况就是，阴阳本只是一气，一气之消长，产生阴阳，阳之退，便是阴之生，不是阳退了，又别有个阴生；另一种情况，则是阴阳相互对立，一方以另一方的存在为前提，如天与地，男与女等。朱熹说：

阴阳，有相对而言者，如东阳西阴，南阳北阴是也；有错综而言者，如昼夜寒暑，一个横，一个直是也。伊川言：“易，变易也。”只说得相对底阴阳流转而已，不说错综底阴阳交互之理。言“易”，须兼此二意。（体在天地后，用起天地先。对待底是体，流行底是用，体静而用动。端蒙。又一条云：“阴阳有相对言者：如夫妇男女，东西南北是也；有错综言者，如昼夜，春夏秋冬，弦望晦朔，一个间一个辄去是也。季通云。”）

方其有阳，那里知道有阴？有乾卦，那里知道有坤卦？天地间只是一个气，自今年冬至到明年冬至，是他地气周匝。把来折做两截时，前面底便是阳，后面底便是阴。又折做四截也如此，便是四时。天地间只有六层阳气，到地面上时，地下便冷了。只是这六位阳，长到那第六位时，极了无去处，上面只是渐次消了。上面消了些个时，下面便生了些个，那便是阴。这只是个嘘吸。嘘是阳，吸是阴，唤做一气，固是如此，然看他日月男女牝牡处，方见得无一物无阴阳，如至微之物也有个背面。若说流行处，却只是一气。^①

①（宋）黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷六十五，《阴阳》，中华书局1994年版，第1603页。

阴阳不仅是对待的，也是错综的。不仅是变易，也是交易。变易建立在阴阳对立的基础之上，而交易则是建立在阴阳消长的基础之上，阳消才有阴长，就是朱熹所说的“方其有阳，那里知道有阴”。交易侧重说明阴阳互为其根，变易侧重说明阴阳之间的对立。因此，针对程颐提出的阴阳对待说，朱熹作了修正。他认为，阴阳作两个看，有如“分阴分阳，两仪立焉”，但如作一个看时，则不过是一气之消长，所谓“一动一阴，互为其根”，实乃一气之流行。阴阳不仅是对待的，阴阳作一个看也是可以的，本只是一气，其消长便有阴阳。朱熹提出，阴阳有对待，有流行。流行是阴阳的转换，就流行而言，是一个；对待是阴阳的区分，就对待而言，是两个。“易与天地准”，故“易”有交易、有变易，变易指的是阴阳对待，如日月水火之类；交易反映阴阳的流行，如寒暑昼夜等。事物的发展不仅有变易，也有交易。变易是一种性质不同的变化，交易则是一物之两体。只有对待，没有流行，则天地将滞塞不通；有流行则必然有阴阳的对待。所以，天地间的道理，有局定者，这就是阴阳对待，有流行者，这就是一气之消长。阳气既升之后，看着将要绝尽，便有阴生；阴气将要绝尽，便有阳生。此阴阳消息之理是无穷无尽的。程颐只说“易，变易也”，这只说到阴阳的对待，而未言及阴阳的流行。所以是不准确、不全面的。

朱熹的关于阴阳对待与流行的观点，受到张载（1020—1072）的影响。张载说：

太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客形尔。

太和所谓道，中涵浮沈、升降、动静、相感之性，是生氤氲、相荡、胜负、屈伸之始。^①

两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。^②

知虚空即气，则有无、隐显、神化性命，通一无二。顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于易者也。^③

①（宋）张载：《张载集》，《正蒙·太和篇》，中华书局1978年版，第7页。

② 同上书，第9页。

③ 同上书，第8页。

张载认为，太虚为气之本体，为一，为“神”；气是运动变化的，它有聚散、动静、清浊之不同，内涵有浮沈、升降、动静、相感之性，生氤氲、相荡、胜负、屈伸之动，故一气化为二，二故“化”。究其本，则一气而已，一物有两体，两不立则一不可见，一不可见则两之用息。他认为事物运动变化的关键，在于气有阴阳两体。两体相反，也叫“两端”。相反的两端发生交感作用，以推移变化，最后又复归于一。“两”指阴阳的对待，“一”指阴阳的统一，即太虚，即气。所以，是一气化为阴阳，阴阳交感而产生变化。有无、隐显、神化，性命，都是一气所化。张载还深入考察了事物变化的状态，他认为“变”是说明阴阳变化之显著的状态，“化”是说明阴阳变化之不明显的状态。

在张载“太虚即气”、“一物两体”、“神化”的学说理论上，朱熹提出了阴阳的对待与流行之说。阴阳有对待，有流行，阴阳在对待与流行中呈现出两种不同的状态，就是“顿变”与“渐化”。朱熹说：

神化二字，虽程子说得亦不甚分明，惟是横渠推出来，“推行有渐为化，合一不测为神”。又曰：“一故神，两故化。”言两在者，或在阴或在阳，在阴时全体都是阴，在阳时全体都是阳。化是逐一挨将去底，一日复一日，一月复一月，节节挨将去，便成一年，这是化。直卿云：一故神，犹一动一静互为其根；两故化，犹动极而静，静极复动。^①

阳化而为阴，只恁消缩去，无痕迹，故谓之化。阴变为阳，其势浸长便觉突兀，有头面，故谓之变。^②

朱熹认为，程颐只讲“变易”，对于“神化”理解的还不到位。朱熹赞同张载的“神化”观，认为“神”是渐化，“化”是顿变，把“变”、“化”看做事物发展的不同形式，即把阴变而为阳这种事物发生显著变化叫着“变”，而把阳逐渐化为阴这种事物的渐变叫着“化”。事物的发展存在着不

①（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷九十八，《张子之书》，中华书局1994年版，第2512页。

②（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷七十四，《上系上》，中华书局1994年版，第1886页。

明显的、逐渐的变化，也存在着事物性质发生根本转变的变化，一种是隐微的“渐化”，一种是显著的“顿变”。阴阳的“变”和“化”是两种有区别而又有联系的事物运动形式。“化”称为“渐化”，是指事物“本无一息间断”的连续性的量的变化，是人所难以觉察到的不明显的变化，即所谓“化是逐一挨将去底，一日复一日，一月复一月，节节挨将去，便成一年，这是化”。朱熹把“变”称为“顿变”。是指事物发展中“其势浸长便觉突兀”的质变。朱熹关于阴阳对待、流行之说，其意义有二：一是肯定阴阳的流行，不过是一气之消长，是气自己在运动；二是阴阳的对待不是静止的，而是流动的，如此才有事物生生不息的变化。

朱熹认为，阴阳有从动静这个自然的角度来说的，也有从善恶这个伦理的角度来说的。就概念来说，它们是相同的，阴阳还是此阴阳。但是考察问题的角度不同，相同的概念其内涵差异很大。如自然界所存在的阴阳两气的迭运，这就是阴阳“流行”的一个例子。至于在人类社会中，以阳为君子，以阴为小人，这又是从善恶这个伦理的角度来推断的，以说明不同人具有不同的伦理道德水准。这是阴阳“对待”的一个例子。就阴阳之流行而言，则天地间无两立之理，非阴胜阳，即阳胜阴，无物不然，无时不然。就阴阳的对待而言，则阴阳不可先后言，所谓独阳不生，独阴不成，造化周流，须是并用。

朱熹关于阴阳对待与流行的理论，肯定了阴阳转化的可能性和不间断性。他认为，这是宇宙间事物发展的一个普遍规律，人类社会的历史发展也不例外。因为阴阳的对待和流行，人类社会就不可能不存在善与恶、治与乱的对峙与转化。其中，善的社会是理想社会，是天下大治的社会；恶的社会是乱世，是应该受到谴责的社会；善与恶又不是截然对立的，善恶可以相互转化，这就体现了阴阳的流行。人们通过居安思危、防微杜渐，可以防止由善向恶的转化；通过积善累德，消阴补阳，可以实现由恶向善的发展。朱熹说：

气运从来一盛了又一衰，一衰了又一盛。只管恁地循环去，无有衰而不盛者。所以降非常之祸于世，定是生出非常之人……盖一治必又一乱，一乱必又一治。^①

①（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷一，《太极天地》上，中华书局1994年版，第5页。

朱熹将天地间阴阳的对待、流行看成是本体的理作用的结果，理有对待、流行故气有对待。天地之间，无一物不是阴阳，无一物不有阴阳。大至于天地日月，小至于草木禽兽，都有牝牡阴阳。一动一静，一语一默，皆是阴阳之理。乃至摇扇便属阳，住扇便属阴，莫不有阴阳之理。阴阳的对待与流行是本体之理作用的结果。

问：“‘天地万物之理，无独必有对’，对是物也，理安得有对？”曰：“如高下、小大、清浊之类皆是。”曰：“高下、小大、清浊之类又是物也，如何？”曰：“有高必有下，有大必有小，皆是理必当如此。如天之生物，不能独阴必有阳，不能独阳必有阴，皆是对。这到处不是理对，其所以有对者，是理合当恁地。”

“‘天地万物之理，无独必有对’，问：如何便至‘不知手之舞之足之蹈之’？”曰：“真个是未有无对者，看得破时，真个是差异好笑。且如一阴一阳便有对，至于太极，便对甚底？”曰：“太极有无极对。”曰：“此只是一句，如金、木、水、火、土，即土亦似无对，然皆有对。太极便与阴阳相对。此是‘形而上者谓之道，形而下者谓之器’，便对过，却是横对了。土便与金、木、水、火相对。盖金、木、水、火是有方所，土却无方所，亦对得过。胡氏谓‘善不与恶对’，恶是反善，如仁与不仁，如何不可对？若不相对，觉说得天下事却都尖斜了，没个是处。”

问：“天下之理，无独必有对，有动必有静，有阴必有阳，以至屈伸、消长、盛衰之类，莫不皆然，还是他合下便如此耶？”曰：“自是他合下来如此，一便对二，形而上便对形而下。然就一言之，一中又自有对。且如眼前一物，便有背有面，有上有下，有内有外，二又各自为对。虽说无独必有对，然独中又自有对。且如棋盘路两两相对，未稍中间只空一路，若似无对，然此一路对了一百六十路。此所谓一对万，道对器也。”^①

^①（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷九十五，《程子之书》，中华书局1994年版，第2434、2435页。

天下之理，无独必有对。阴阳对待与流行不是个别的现象，而是宇宙间普遍的规律。朱熹的这个观点，将事物的变化发展看成是普遍的、必然的，并将之上升到形而上的、本体的理的高度。他曾经说，常看到高山上、岩石中有螺蚌壳，螺蚌是水中之物，下者却变而为高，柔者变而为刚，这是很值得深思的事情。从根本上来说，本体的理决定了天下的事物不可能是性质单一的存在，必然有阴阳的对待与流行，因此，变化与发展是必然的，不存在静止不变的事物。一阴一阳之谓道，一阴一阳还必须有“继”，否则，仅有一阴一阳的对待而无继，则道亦会被“阖杀了”，而不能生生不已。

二 “未有天地之先，毕竟也只是理”：对历史本体的思考

张载认为，宇宙的根本是气，所谓“太虚即气”；气的千变万化都有一定的法则（理），理是事物变化（气化）的规律。朱熹不同意张载的这个观点。他认为，张载没有区分形上与形下。形而上的理是宇宙的本体，气是形而下者，理为“生物之本”，“气”为生物之具。理处于主宰者和决定者的地位。他说：

宇宙之间一理而已，天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性，其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。若其消息盈虚，循环不已，则自未始有物之前，以至于人消物尽之后，终则复始，始复有终，又未尝有顷刻之或停也。儒者于此既有以得于心之本然矣，则其内外精粗自不容有纤毫造作轻重之私焉，是以因其自然之理而成自然之功，则有以参天地、赞化育，而幽明巨细无一物之遗也。^①

天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。其性其形，虽不外乎一身，然其道器之间，分际甚明，不可乱也。^②

①（宋）朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷七十，《读大纪》，《朱子全书》（第贰拾叁册），上海古籍出版社、安徽教育出版社2011年版，第3376页。

②（宋）朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷五十八，《答黄道夫》，《朱子全书》（第贰拾叁册），上海古籍出版社、安徽教育出版社2011年版，第2755—2756页。

至于《大传》既曰“形而上者谓之道”矣，而又曰“一阴一阳之谓道”，此岂真以阴阳为形而上者哉？正所以见一阴一阳虽属形器，然其所以一阴一阳者，是乃道体之所为也。故语道体之至极，则谓之太极；语太极之流行，则谓之道。虽有二名，初无两体。周子所以谓之无极，正以其无方所，无形状，以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中；以为通贯全体，无乎不在，则又初无声臭影响之可言也。^①

问：“昨谓未有天地之先，毕竟是先有理，如何？”曰：“未有天地之先，毕竟也只是理，有此理便有此天地，若无此理便亦无天地，无人无物，都无该载了，有理便有气，流行发育万物。”曰：“发育是理发育之否？”曰：“有此理，随有此气流行发育。理无形体。”曰：“所谓体者，是强名否？”曰：“是。”曰：“理无极，气有极否？”曰：“论其极将那处做极。”^②

朱熹认为，理是生物之本，气是生物之具。理是形而上者，气是形而下者。理之流行，促使气消长循环不已。一阴一阳是器，所以一阴一阳者是理。天地是器，未有天地之前，先有天地之理。理是本体，通贯全体，无处不在，无时不有。于此，朱熹坚决摆脱了自汉代儒学以来的宇宙发生论思想，而建立起了儒学的本体论。

儒学自汉代以来，便有“推天道以明人事”的特点。儒学这个特点的出现，是和整个西汉时期大的政治、社会环境密不可分的。因为中央集权政治统治的需要，汉武帝采纳了董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的方针，这使儒家学说成为了官方的意识形态。作为意识形态，要对现实的生活进行引导、规范，要对至高无上的王权进行监控，故而董仲舒强调“天人感应”，以孟喜、京房为代表的汉儒官方易学的主要特点在于通过卦气说、奇偶之数、纳甲之法等解《易》形式，言阴阳灾异来探寻“天意”，利用“天意”来对现实的王权、人事进行“规范”。

汉代儒家哲学因为重视对所谓“天意”的探寻，从而在学术形式上

①（宋）朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三十六，《答陆子静》，《朱子全书》（第貳拾壹册），上海古籍出版社、安徽教育出版社2011年版，第1568页。

②（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷一，《太极天地》，中华书局1994年版，第1、2页。

更注重宇宙生成论，这主要是想为现实的社会政治生活设定一个天道的标准。北宋理学开山之祖周敦颐亦受此影响，他的重要著作《太极图》及《太极图说》的特点是将儒家具有政治和社会伦理特色的“中正仁义”等内容上升为“天道”，其立论的方法是以《周易》天、地、人“三才”一理为前提，从“天地自然之理”推及于“人之理”，又“原始返终”，将“人之理”上升至于“天地自然之理”。故《太极图》最上一圈为“无极而太极”，表明无形无象的太极是宇宙万物生成的本源和本体；第二圈“坎离相抱”，表明“太极”的动静产生了阳性和阴性的物质，它们两者统一于“太极”之中，既互相对立，又互相转化，从而生生不已；第三圈是“五行生成图”，指的是“太极”中阴阳两仪的变化和组合，形成了金、木、水、火、土五行；第四圈“乾道成男，坤道成女”、第五圈“万物化生”，指阴阳五行之气又生成人类和万物。其中，人为万物之灵，其所禀受的阴阳五行之气成为人的五常之性，即仁属木，义属金，火属礼，水属智，土属信。儒家的圣人于五常之性不偏、不执，取其中正而已，故无欲；无欲故静，从而能“与天地其合德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”^①。由此可以看出，周敦颐学说本身的内容是历史上儒家一贯强调的“中正仁义”，他将形而下的政治和社会伦理问题上升为形而上之天道，为政治和社会伦理问题提供本体论的根据，其立足点是人事，天道是为人事的需要而设定的。

从儒学的发展史来看，由于汉代以来宇宙生成论日渐烦琐和神秘化，在经历了充分发展后，至宋明时期，宇宙生成论走向了它的反面，被以程朱理学为代表的宇宙本体论所取代。这种取代，不仅是学风由烦琐趋向简易的变化，并且所讨论的理论话题也有了重大改变。由于受佛、道教的影响，儒学将关注点转向了探讨现实之后的本体问题。这个学术的转向，有其内在的社会、政治原因。从总体而言，宋代儒者有着强烈的现实关怀，他们重视对现实社会政治制度的检讨。制度的好与坏，当然必须通过社会的实践来评判，但对于一项制度形成的根据和原因的探讨也很重要，一项好的制度，其形成原因和机制是什么，一项不好的制度，为什么它是不好的。对于这些问题的思考，必然引导人们去探讨现象和事物背后的决定性

^① 《宋元学案》卷十二，《濂溪学案下》首列有《太极图》，并附周子《太极图说》，详见黄宗羲著《黄宗羲全集》第3册，浙江古籍出版社1986年版，第603—604页。

的因素是否存在、如何存在、它是什么等问题。

宋明理学吸收了佛、道教重本体思考的理论思想，适应时代的需要，对世界万物之本体等问题进行了重点的思考。这直接导致了程朱理学的兴起，而朱熹更是理学的集大成者。朱熹对周敦颐的宇宙生成论进行了改造。这个改造是从“无极”、“太极”开始的，朱熹将之不仅看成是宇宙生发的源头，亦将之看成是宇宙的本体。

在《太极图说》中，周敦颐勾画了一幅宇宙生成的历史图景，即无极——太极——阴阳——五行——男女、万物。而朱熹则对此宇宙生成论进行了改造，提出了宇宙本体论。朱熹太极为宇宙的本体，为形而上之道；太极即是天理，天理只是一个“无声无臭”、“净洁空阔底世界”，是一种抽象的精神本体，推之于宇宙生成之前，它就存在了；在天地终结之后，它亦不会离去。太极是万物之本，万物既资之以始，同时又因禀太极而各正其性命。宇宙万物虽然动静不同时，阴阳不同位，但万物都涵一太极，太极无处而不在。

正因为有了太极，则一动一静而两仪分；有了阴阳，则一变一合而五行具。五行之变，千差万别，至于不可穷尽，但都可归结到阴阳的相互作用。而阴阳相互作用之理，则又无适而非太极之本然。宇宙之间一理流行，发育生成万物。天得之而为天，地得之而为地，万物和人又各得之以为性。甚至人类社会，三纲、五常等政治和社会生活制度，都是此理之流行。有理则有气，气则消息盈虚，循环不已，未尝有顷刻之或停。就宋代儒学思想本身的发展看，从周敦颐重视对宇宙生成本原的考察，过渡到程颐、朱熹重视对现象背后的本体的考察，以及在对本体问题思考过程中凸显人之心性本体，这个过程涵盖了对于世界的形成、世界的本质，人与世界的关系等重要哲学命题的思考，呈现出人类在哲学思考理路上的进步和哲学内容的丰富和发展。但是，我们也可以看到，思想反作用于现实的功效性的大小，毕竟是人们在进行思考时必须顾及的功利性原则。儒学不仅是书斋和象牙塔中的学问，它更要在因应、体察现实制度和生活的过程中不断丰富和发展自己。因此，在哲学思考和学术建构上，宋明理学非常注意建立起现实与本体之间建设性地、实在地联系，从而不至于使现实与本体裂为两截。故而理学认为太极之理即是宇宙万物的本体，也是宇宙发生、发展的规律，也就是天道。天道不离阴阳消息，现实的一切无非是阴阳消息作用的结果，掌握阴阳消息的规律，就能认识天道及其规律。这

样，宋明理学自身的发展过程，便由对理本论的讨论又过渡到理气关系问题的讨论。

理气问题的讨论，主要涉及理气本末（或理气先后）、理气动静等问题。对理气本末问题，朱熹明确地以理为本、气为末，理为先、气为后。他说：

天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。其性其形，虽不外乎一身，然其道器之间，分际甚明，不可乱也。^①

理是本体，气是理之载体。理气不分，气之阴阳开阖形成了宇宙万物的变化万千，理便是气中所内含的主宰万物生成的功能。这既为形而下的阴阳变异（气）确立了形而上的本体（理）的依据，又为形而上的本体（理）的安顿确立了物质的载体（气）。形上之理虽说与形下之器有区别，但两者并不是截然分开的，而是有机地联系在一起的。这就意味着世间万物并不是孤立的存在，而是有理一以贯之的。

气有一阴一阳，阴阳交感而变化无穷，这就产生了另外一个问题，即气有动静，理是否亦有动静？这就是理气动静的问题。对此，朱熹认为，

太极之有动静，是天命之流行也，所谓一阴一阳之谓道。

有太极则一动一静而两仪分，有阴阳则一变一合而五行具……盖五行之变，至于不可穷，然无适而非阴阳之道。至其所以为阴阳者，则又无适而非太极之本然也。夫岂有所亏欠间隔哉！^②

朱熹认为，太极有动静之理，理之动静构成天命之流行。因太极涵

^①（宋）朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷五十八，《答黄道夫》，《朱子全书》（第貳拾叁册），上海古籍出版社、安徽教育出版社2011年版，第2755—2756页。

^②（宋）朱熹：《太极图说解》，《朱子全书》（第拾叁册），上海古籍出版社、安徽教育出版社2011年版，第72—73页。

动静之理，故伴随着理的发育、流行，事物就呈现出历史性和规律性的发展。由太极变而为阴阳、五行，乃至万物。这个过程当然是一个历史的过程。太极是万物的起点，也是万物的终点。所谓“天命之所以流行而不已”，也即是由起点到终点，周而复始。这里的历史就失去了进步的意义，在某种程度上而言，这种过程也不能称之为真正的历史过程。所以，朱熹的历史哲学肯定宇宙万物是生成变化的，是历史的存在，但太极之理作为宇宙万物的本体，则是一种非历史的存在。它的展开采取了历史发展的形式，但就其本身而言，则是亘古不变的。因此，当朱熹论及形而下的器世界时，他是持一种历史发展的眼光来看问题的，认为天地万物都存在阴阳的消长、变合，处于生生不息的发展、变化过程中；当他论及形而上的太极之理时，则认为太极虽涵有动静之理，但理本身并不具有历史性。

郑仲履云：“吴仲方疑太极，说‘动极而静，静极复动’之说，大意谓动则俱动，静则俱静。”曰：“他都是胡说。”仲履云：“太极便是人心之至理。”曰：“事事物物皆有个极，是道理之极至。”蒋元进曰：“如君之仁，臣之敬，便是极。”曰：“此是一事一物之极，总天地万物之理，便是太极。太极本无此名，只是个表德。”^①

问：“《理性命章》注云：‘自其本而之末，则一理之实而万物分之以以为体，故万物各有一太极’，如此则是太极分裂乎？”曰：“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔，如月在天只一而已，及散在江湖，则随处可见，不可谓月已分也。”^②

理不仅是宇宙万物的本原，而且是人类社会的最高原则。朱熹希望把世间万变的多样性存在统一起来，论证了世界的多样性统一；同时也对宇宙万物生生不息的原因作出了探讨，认为天下万物之理“无独必有对”，阴阳的对待与流行，使世界处于不断的变化、发展中。在此，有一个问题需要辨明，朱熹是理本论者，道或理是形而上的本体，是不变的存在；而

① （宋）黎靖德编：《朱子语类》卷九十四，《周子之出·太极图》，中华书局1994年版，第2375页。

② 同上书，第2409页。

从自然界到人类社会又都是一个生生不息的发展过程。这种不变的道本或理本如何生发出生生不息的自然界和人类社会来的呢？朱熹认为，理的存在本身并不影响自然界和人类社会的历史是生成变化的，理的实现是一种连续性的活动，在历史发展的每一个阶段都有达到理的理想境界的可能。现实的丰富多样性使不同时期理的实现方式都有所不同，理是不变的，理的实现方式则必然是历史的，不变的理也就在这个过程中表现出了历史性。天地万物有万不同，阴阳的交互作用，生成万物，万物各适其性，参差万变，变化不穷，从而天地生物是一生生的过程。人类社会的历史也是一个生生不息的发展过程，这可以从理在不同时期有不同的表现来得到合理解释。理是在历史的发展中得到呈现的。

理的呈现是一个历史的过程，道虽同，其实现方式则各异。变易中有“时”的问题，随“时”非常重要，“时”的概念本身就体现出一种历史性。“时”与生生是紧密联系在一起。时移事异，则产生不同的变化，理就存在于这种变化之中。“时”又与阴阳的对待、流行相关，阴阳对待、流行的不同状态，就形成了不同的“时”，阴阳对待、流行的动态流变过程中，有一种阴阳相和的理想状态，这种阴阳相和的理想状态就是“道”或“理”，相对于阴阳相“和”的理想状态而言，“时”或者趋近于“和”，或者远离“和”，趋近于“和”则能长久，远离“和”则阴阳统一体将会发生变革，促使新的阴阳统一体的产生，于是又开始了新一轮的追求阴阳相和的过程。人们构成了社会，社会也存在一种现实状态与理想状态的区分。人的行为本身就构成了人的现实存在，这种现实存在相对于理想状态而言，也有一个趋近与远离的问题。目标虽然明确，但在实现的过程中充满着未知因素和未完成的因素，这就使得生成的每一个过程都是非终极的，因而在发展方向上呈现出多角度。但这些角度中，也有一个方向和目标，这就是理。朱熹的历史哲学认为理是普遍的存在，历史事件不过是理的体现，理将在人类历史的发展中将得到不断呈现。但是历史之所以是历史，就在于它的变易性，历史事件不会完全重复，理的呈现有赖于历史性的创造活动。

人是历史性的存在，但历史中，亦有着形而上学，即历史的形而上学。这种历史的形而上学，究其实质而言，不过是一种文化的精神。人是历史的存在，更是文化的存在。人一生下来，就受到某种既定文化的熏陶。通常说来，随着历史条件的不断变化，人们的物质生活水平会不断提

高,物质追求会不断得到更新。尤其是人类进入近现代社会以后,更是如此。但是人类的“精神世界”和“意义世界”,比如说人类的终极关怀,对美好理想的向往等,即在精神的层面,是有一些不变的内涵在其中的。这种“精神世界”意义非常重大。它是人类历史发展的成果之结晶,又是人类历史进一步发展的前提和基础。从长远来看,这种“意义世界”不是一成不变的,它的内容将随着人类社会实践活动的不断深入而不断得到更新和发展。因为文化传统本身是由历史生成的,是社会实践的理论升华和结晶,承认这种文化传统的稳定性和先在性是有条件的,即必须承认文化传统的历史性,这包括两个方面,一方面,文化传统是人的实践活动的产物;另一方面,人们在既定的文化传统之上,可以进行创新和发展,因而文化传统具有一种开放性,它会随着人们社会实践活动的展开而不断地积淀,不断地发展、变化,并且一些文化传统在这个过程中因不能适应新的发展形势而被淘汰出局。

宋明理学关于天理、太极、诚、良知等本体问题的认识,为当时的中国人提供了一种超稳定的“精神世界”和“意义世界”,朱熹等宋明儒者往往赋予它们一种永恒不变的意义,而没有看到天道本体的内涵也不是凝固不变的,它要因应时代和社会的发展而不断更新自己的内容,生生不息。朱熹将一种历史性的文化传统的存在看作是先验的、不变的、对人的社会实践活动起支配作用的力量,这就不适当地夸大了文化传统对人的影响,并且没有历史地看待文化传统本身。这也是朱熹历史哲学的不彻底之处。

三 历史之理想:王道政治

理是宇宙万物的本体。在人类社会的发展中,也有理的存在,这就是天理。同时,由于人又受形气之私的影响,产生情欲,这就是人欲。综观人类历史发展,朱熹认为,上古尧、舜、禹三代时期“天理”流行,体现了“王道”政治的特色,是人类历史发展的理想时期;而三代以后,统治者把天下国家看成是一己之私产,凡事论之以利而不以义,杀伐证讨皆从统治者自身的利益出发,民生问题得不到妥善解决,是“人欲横行”的时期,体现为“霸道”。对于历史上所谓的汉唐盛世,包括汉高祖、唐太宗等雄才伟略的君主,朱熹均不认可,认为他们不仅没有做到以天下为己任,反而“无一念不出于人欲”之私,不合于尧、舜、三王、周公、

孔子所传之道，也即不合于天理。朱熹说：

尝谓天理人欲二字，不必求之于古今王伯之迹，但反之于吾心义利邪正之间。察之愈密，则其见之愈明；持之愈严，则其发之愈勇。孟子所谓浩然之气者，盖敛然于规矩准绳不敢走作之中，而其自任天下之重者，虽责、育莫能夺也，是岂才能血气之所为哉！老兄视汉高帝、唐太宗之所为而察其心，果出于义耶，出于利耶？出于邪耶，正耶？若高帝则和意分数犹未甚炽，然已不可谓之无。太宗之心，则吾恐其无一念之不出于人欲也，直以其能假仁借义以行其私，而当时与之争者，才能知术既出其下，又不知有仁义之可借，是以彼善于此而得以成其功耳。若以其能建立国家，传世久远，便谓其得天理之正，此正是以成败论是非，但取其获禽之多，而不羞其诡遇之不出于正也。千五百年之间正坐如此，所以只是架漏牵补过了时日，其间虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。若论道之常存，却又初非人所能预，只是此个自是亘古至今常在不灭之物，虽千五百年被人作坏，终殄灭他不得耳。汉、唐所谓贤君，何尝有一分气力扶助得他耶？^①

这段论说取自朱熹给他的朋友陈亮写的一封回信。在信中，他们讨论了对于中国社会历史发展问题的一些基本看法。朱熹坚持三代以上是天理流行的历史阶段，而三代以下，包括所谓汉唐盛世，皆是人欲流行的时期。朱熹认为，天理、人欲不必到人类历史发展中去寻求，返求于己，就能找出义利邪正之心。对于个体的人而言，天理要战胜人欲，才能养成浩然之正气，也才能自任天下之重，这不是才能血气的问题。才能血气不同，人的能力也不同，但人的能力只有在天理统帅下，才可能发挥积极作用。如果受人欲之私的支配，则人才能越高，对社会的危害就越大。如汉高祖、唐太宗，就其才能血气而言，都是超出于常人之上的杰出人物，但他们对于家国天下之大事的处理，无一念不是出于其人欲之私，况且他们还假借仁义之名而行其私。如果从功利角度看，则汉、唐能建立国家，并

^①（宋）朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三十六，《答陈同甫》，《朱子全书》（第贰拾壹册），上海籍出版社、安徽教育出版社2011年版，第1582、1583页。

且传于后代子孙都是好几百年，在这个过程中，社会也有清明小康的时期出现，老百姓可以免于战乱灾疫之苦，过上安乐的好日子。但这并不意味着汉高祖、唐太宗所作所为就合于天理之正。朱熹反对实用主义历史观，反对以“成败论英雄”，认为历史的发展中有道义存在，道义是衡量历史事件最重要的标准。他更多地以一种超越功利层面的儒学的理性精神去评价汉、唐之治，而不是关注一朝一代的兴盛，他要效法孔子，以百世立不易之法。因此，对于唐太宗与汉高祖，他更多的是予以批评和指责。因为汉高祖、唐太宗的所作所为对于理学的精神是一个严重的背离。汉高祖以天下为一己之私产，唐太宗逼父弑兄是为篡，都是不仁不义之举。

由此看来，朱熹的理想社会是一种讲仁义公道的“王道”社会。在三代所代表的“王道”社会中，天下为公，表现在尧、舜、禹行禅让之事，不以天下为一己之天下；王道社会还表现在以仁义为本，如商汤伐夏桀之无道，商纣王残害民生，周武王一怒而安天下，都体现出以仁义为本。王道社会中，天下民生成为政治行为的标的，政治行为是一种大公无私的行为。三代以下，统治者都从一己之私利出发，因为有私心，发出来的行为也就是一种私行，尽管此私行在某种程度上能够给天下百姓带来利益，但究其本，则仍然是一种趋利而不趋义的行为。所以，理想社会是倡导仁义的社会，是天下为公的社会；倡导个人的私利，追求功利而不计仁义，则是霸道政治。

对中国历史发展阶段的“王道”与“霸道”如何来评定，朱熹把它归结为统治者的心性修养的问题。统治者以仁义之心行仁义之政，则社会历史处于王道时期；反之，统治者以功利之私心行霸道政治，则社会历史处于霸道时期。区别王道与霸道的标准，是统治者以仁义之心抑或功利之心来进行统治。对于朱熹来说，历史上一些帝王外在的丰功伟绩，如汉唐之治等，并不足以成为评判历史事件的标准。这就带来一个难题，即统治者心性修养是他个人的一种内在心理行为和活动，这种内在的心理活动，外人一般无从了解，只能通过这个个体发而在外的具体行动来推测。但是，这种发而在外的具体行动既可能表达此人的内心世界，表达他心性修养的程度和水平；也可能是对其内心世界真实情况的一种歪曲，不能体现个体真实的内心世界。如历史上，汉代的萧何与晋代的谢安都曾有过大兴土木、营造宫室的举动。但是，萧何营造宫室是为了解除汉高祖对自己的猜疑，是为了避祸，其出发点是维护个人一己之私利；谢安营造宫室是在

东晋面临前秦大兵压境的威胁之时，为了安定民心，稳定国基所做出的一种行为，是出于爱国忧民之公心。对于某种相似的历史行为，人们很难作出判断，究竟这种行为是出于义还是出于利，出于公心还是出于私心。一些看似很相似的历史事件，其意义却完全不同甚至是相悖的。所以，心与迹有时是相应的，有时却又是完全相反的。到底是原心还是原迹，就成为当时理论界争论的一个焦点问题。

朱熹认为，应该原心而不能原迹。所谓原心，就是要考察统治者是否以仁义之心进行统治。仁义不仅是仁义的具体行为，更是仁义之心。行仁义就是王道，倡功利就是霸道。天理与人欲是载然对立的。对于朱熹的这个观点，陈亮表示了不同的看法。他认为：

自孟、荀论义利、王霸，汉唐诸儒未能深明其说，本朝伊洛诸公，辨析天理人欲，而王霸义利之说于是大明。然谓“三代以道治天下，汉、唐以智力把持天下”，其说固已不能使人心服，而近世诸儒，遂谓三代专以天理行，汉唐专以人欲行，其间有与天理暗合者，是亦能长久。信斯言也，千五百年之间，天地亦是架漏过时，而人心亦是牵补度日。万物何以阜蕃，而道何以常存乎？故亮以为汉、唐之君，本领非不洪大开廓，故能以其国与天地并立，而人物赖以生息。惟其时有转移，故其间不无渗漏……而来谕乃谓其非三纲五常之正，是殆以人观之，而不察其言也。王霸策问，盖亦如此耳。^①

作为儒者，陈亮也同意天理人欲、王霸义利的区分。但对于朱熹所谓三代天理流行、专以道治天下，三代以下人欲流行、专以智力把持天下的观点，陈亮并不认可。他认为，道不为尧存，亦不为桀亡，是亘古亘今的。如果汉唐专以人欲行，所谓三代以来的一千五百多年的历史都是“架漏过时”，人们都好似生活在阴雨天的漏屋之中，人心也是“牵补度日”，则道在何处？朱熹也认为太极之理、儒家尧舜文武周公孔子之道是无时而不在的，是不会断绝的，但又认为汉唐专以人欲行，汉唐所存在的是无道政治，这在逻辑上就构成了一个矛盾。因为儒家的道统在汉唐接续

^①（宋）陈亮：《甲辰答朱元晦书》，《陈亮集》，转引自《中国哲学史教学资料选辑》（下），中华书局1982年版，第151、152页。

不上了，故此儒家道统就不是无时、无处不在的。对此，朱熹的解释是，汉唐时期，儒家的道统仍然存在，只不过当时的统治者不用而已。而陈亮则反驳说，理不出事之外，如果孔孟渊源正大之理，不能在汉唐时期的事事物物中表现出来，则孔孟之学本身就可称作是迂阔之学，而不能怪时君之不用。陈亮认为，仁义之心发而在外，产生仁义之行；同样，功利之心也可以发出仁义之行。比如齐宣王这个人好色、好货、好勇，等等这些在儒者看来都是私心、人欲，皆害道之事。但是，孟子却从此人欲、私心中进而扩充之。既然人人都有好色之心，齐王将此人心之所同，推而广之，使天下百姓皆能好其所好之色，则民无怨旷，齐王自己也能因此而好色不至于溺。这样看来，作为人欲之极的好色，也可以不害于道。同样，好货、好利也是人心之所同，使百姓能各好其所利，使民无冻馁之患，则非但不害于道，而且于道有益。

陈亮认为，义利不是对立的，义要通过利来体现，利天下百姓即是义。朱熹则认为，必须从“天理”的高度去认识历史，把“天理”作为评论历史事件的最高标准。尧、舜、禹等圣王心心相传，商汤、周文王、周武王一直到周公、孔子，“道心”纯正，所以社会“天理流行”。虽然三代有商汤伐夏、武王伐纣，但这并不能看作是霸道。正如孟子所说，不闻武王弑君，只闻武王诛一独夫纣。三代以后，汉唐诸君只是从一己之私欲出发，他们也可能做一点合乎仁义的事情，但只是假仁义以济自己之私欲，由于从根本上缺乏三代圣王的仁义之心，所以汉唐诸君实行的是霸道政治。朱熹更多地以一种超越功利层面的儒学的理性精神去评价历史事件，认为要对历史事件论之以义，义之当为则为，义不当为则不为。合于义则为正，不合于义，虽有功利，亦为悖。他也反对实用主义的历史观，反对以“成败论英雄”，认为历史的发展中有道义存在，道义是衡量历史事件最重要的标准。

朱熹坚持认为，“三代专以天理行，汉唐专以人欲行”。社会历史发展的决定因素乃是帝王“心术”的“正”与“不正”，帝王一人独运万机，社会的进步取决于帝王的“心术”和才能。在历史的变化、发展中，人们应该根据不同的具体情况，以这种精神指导自己的行为，遵循此道而行。朱熹对历史的认识和考察，不是和一般的历史学家那样仅从外部去描绘社会历史及其变迁，他重在对历史人物和历史事件的“内部”进行研究，力求揭示历史和社会发展之理，认为这样才能真正地理解和读懂

历史。

我们认为，人类社会及其活动都是一种历史性存在，人和社会都没有抽象的形而上学的规定，它们都是在实践活动中生成的，因此都具有历史的性质。不存在“至善”不变的人性，也不存在一个至善、至美的“三代”理想社会，“至善”的人性和“至美”的理想社会不过是某种形而上学的抽象规定。人的完善自我的过程，是永无止境的。社会的发展也是无止境的，并不存在有一个完全合理的“理想王国”，一旦实现，人类历史的发展就到此结束。人和社会的发展永远都处于生成和开放的过程中。历史内容的丰富多样性决定了任何时代的统治者都不能死搬硬套古代先王的某种制度，而是要透过这种制度本身去体认决定这种制度的文化精神。这种文化精神也是具有历时性的存在。这种文化精神在历史的发展中不断变换表现形式，所以有损有益，有因有袭，如何在多变的历史发展中去体认这种文化精神，这就需要人发挥自己的创造性的。历史总是生机勃勃的，总是变化发展的。朱熹要从一切变化中抽象出一种不变的道，这就表现出一种非历史的观点。

第八章 对宋明易学历史哲学的总结

——王夫之的易学与历史哲学

王夫之（1619—1692），字而农，号薑斋，湖南衡阳人。其主要著述包括《周易外传》、《读四书大全说》、《思问录》、《尚书引义》、《张子正蒙注》等，后人将其著述汇集成《船山遗书》。王夫之是明清之际的重要思想家，历史观是其学术思想的重要组成部分。

第一节 “理势合一”的历史发展观

一 理势合一

王夫之提出“理势合一”的历史发展观。“势因乎时，理因乎势”。势与现实的时代条件相关联，时代条件不同，历史就有不同的发展趋势。不同的发展趋势，就有不同的历史规律。他说：

洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢、醴、璧、币、钟、磬、管、弦而无礼乐之道；则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳。^①

王夫之把人类社会历史理解为不断变化的过程，而各个不同的历史时期都有其特殊的发展规律。他认为，远古未开化的野蛮时代没有唐尧、虞舜推让帝位的王位传授之道；唐尧、帝虞那个时候则没有商汤、周武王慰

^①（明）王夫之：《周易外传·系辞上传第十二章》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第1028页。

问百姓，讨伐桀、纣这种国家之间的攻伐之道；汉唐时代没有今天的道，今天也没有若干年之后那些道。历史规律也是随着社会的发展而发展变化的。在没有弓矢的时候就不可能有射箭之道，在没有车马的时候就不可能有驾车之道，没有祭祀用的三牲和酒，以及璧、币、钟、磬、管、弦等，就不可能有儒家的礼乐之道；没有儿子则无父道，没有弟则无兄道，可以有而暂时没有的道多了。因此，王夫之认为，无其器则无其道。

历史有其发展大势，在这个发展大势中就有理的存在。人类历史是一个“理势统一”的发展过程。理即规律性，势即历史的必然趋势，在历史发展的必然之势中有理的存在，历史的规律性可以从其发展的必然趋势中体现出来。对于理与势的关系，王夫之说：

粗疏就文字看，则有道之天似以理言，无道之天似以势言，实则不然，既皆曰“役”，则皆势矣。《集注》云“理势之当然”，势之当然者，又岂非理哉！^①

“小德役大德，小贤役大贤”，理也。理当然而然，则成乎势矣。“小役大，弱役强”，势也。势既然而不得不然，则即此为理矣。大德大贤宜为小德小贤之主，理所当尊，尊无歉也。小德小贤宜听大德大贤之所役，理所当卑，卑斯安也。而因以成天子治方伯、方伯治诸侯、诸侯治卿大夫之势，势无不顺也。若夫大之役夫小，强之役夫弱，非其德其贤之宜强宜大，而乘势以处乎尊，固非理也。然而弱小之德与贤既无以异于强大，藉复以其蕞尔之土、一割之力，妄逞其志欲，将以陨其宗社而死亡俘虏其人民，又岂理哉！故以无道之弱小，而无强大者以为之统，则竞争无已，戕杀相寻，虽欲若无道之天下尚得以成其相役之势而不能。则弱小固受制于强大，以戢其糜烂鼎沸之毒。而势之顺者，即理之当然者也。^②

如果粗疏地单就文字来看，则似乎有道之天下，以是否合于理为主；无道之天下，以势力是否足够强劲为主。其实不是这样，既然都说到

① （明）王夫之：《读四书大全说·孟子》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第992页。

② 同上。

“役使”，则不论是天下有道还是无道，都是由势力大小来支配的。理与势不可分，势之当然中就有理的存在。

通常，有道之天下，其发展大势一定也合于理。正如“小德役大德，小贤役大贤”，这合于理。受这种当然之理的支配，则形成一种势。大德、大贤应该领导小德、小贤，小德、小贤应该尊敬大德、大贤，这在道理上是说的过去的。在这种情况下，天子治方伯、方伯治诸侯、诸侯治卿大夫的天下大势就因此而形成。这种天下大势合于理而无不顺畅。

而无道之天下，其发展大势是否也合于理呢？王夫之认为这是肯定的。设想一种情况，即以大役小，以强役弱，并不是因为其德、其贤优于众人从而处于领导的地位，而是因其凭借着一种外在的威势而处于尊位，人们通常认为这是不合于理的。但是，社会一旦发展到“小役大，弱役强”，即由势力之强弱来决定谁处于主宰和支配的地位，这其中亦存在一种理，此理也不以人的意志为转移。对此，王夫之举了历史上曹操的例子来说明这个问题：

曹操曰：“使天下无孤，则不知几人称帝，几人称王。”自曹言之，固为欺凌蔑上之语，若从旁旷观，又岂不诚然耶？是虽不得谓强大之役人为理之当然，而实不得谓弱小之役于人非理之所不可过也。^①

王夫之认为，曹操的话当然是欺凌蔑上的，但如果从旁人的角度、从长远来看，却也是事实。虽然天下无道，但因为势力有强弱，天下形成强大的一方支配弱小一方的形势。由于弱小的一方受制于强大的一方，这可能在客观上达到了止息、收敛天下、社会糜烂鼎沸之毒的效果；如果无强大者来统领、支配天下社会，则天下将竞争不息而没有尽头，戕害、杀戮相连，这很难说就合于理。所以，虽不能说强大的一方支配弱小的一方是理之当然，但确实不能说弱小必然要受人支配是不合于理的。在这个过程中，顺天下之大势，也即是理之所当然者。

王夫之认为，有道的天下与无道的天下，都有理的存在，理势是合一

^①（明）王夫之：《读四书大全说·孟子》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第993页。

的。而理与势都是由气运所造成的。

有道、无道，莫非气也（此气运、风气之气），则莫不成乎其势也。气之成乎治之理者为有道，成乎乱之理者为无道。均成其理，则均成乎势矣。故曰：“斯二者，天也。”使谓“泰”有理而非气，“否”但气而无理，则“否”无卦德矣。

若使气之成乎乱者而遂无理，则应当无道之天下，直无一定之役，人自为政，一彼一此，不至相啖食垂尽而不止矣。其必如此以一役，即理也。如疟之有信，岂非有必然之理哉！无理之气，天地之间即或有之，要俄顷而起，俄顷而灭（此大乱之极，如刘渊、石勒、敬瑭、知远）。百年而不返，则天地其不立矣！^①

由于气运、风气的作用，无论是有道还是无道的社会都可以成就一种势。气运造成了天下大治之势，这就是有道的社会；气运造成了天下大乱之势，这就是无道的社会。这两种情况均有其内在的必然性，则都成为了一种社会趋势。如果说气运、风气造成了乱世，乱世没有理、没有规律。那么，无道的天下，应该是役使者和被役使者都没有一定的秩序，社会中的人各自为政，彼此互不关联，人吃人到了使人类快要消灭殆尽还不能停止下来，但事实上这种社会在人类的历史发展中是没有的。人类社会中之所以役使者和被役使者有一定的秩序，就是因为有理的存在。就好比人生了疟疾之后，必然会有相应的种种症状一样。这就是理。正如《泰》卦代表天下大治，《否》卦代表天下大乱。假使说《泰》卦所代表的社会是由理而不由气所支配的理想社会；《否》卦所代表的社会是由气而不由理支配的社会，那么，《否》卦就没有自己的卦德了。

王夫之认为，无理、无规律之气运天地之间可能偶尔会有之，如西晋末年汉国的建立者刘渊、东晋时后赵的建立者石勒、五代时后晋的建立者石敬瑭、五代时后汉的建立者刘知远等等，但这种情况总是在很短的时间里发生，很快地过去，是俄顷而起、俄顷而灭的，在历史的发展中总是非常短暂的。如果说在百年这么长的时间都还是处于这种情况而不改变，则

^①（明）王夫之：《读四书大全说·孟子》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第993、994页。

人类社会就不可能存在了。

所以，理与气是不相离的。就社会而言，社会发展大势不但因气而成，而且也因理而成。

理与气不相离，而势因理成，不但因气。气到纷乱时，如风飘雨，起灭聚散，回旋来去，无有定方，又安所得势哉！凡言势者，皆顺而不逆之谓也；从高趋卑，从大包小，不容违阻之谓也。夫然，又安往而非理乎？

言理势者，犹言理之势也，犹凡言理气者，谓理之气也。理本非一成可执之物，不可得而见；气之条绪节文，乃理之可见者也。故其始之有理，即于气上见理；迨已得理，则自然成势，又只在势之必然处见理。^①

如果谈理与气的关系，就相当于说的是理之气。理本来并不是一成不变、可以直接抓住的东西，理看不见、摸不着的，必然要附着在气上；气之运行，其有条绪和节文，这就是理之可以看得见的部分。所以，说有理的存在，即是在气上可以看见理的表现形式；如果等到理已经出现，则理自然演变成势，又只能在势之必然处才能体现理的存在。如果只以气而不以理来界说人类社会的历史发展，则气发展到纷乱之时，好比风中飘雨，其起灭聚散、回旋来去，没有固定的方向，就不可能有一种发展。凡是说到势，都指的是顺而不逆的意思，从高趋向于低，以大包括小，不容违背之意。这种势就是理。

王夫之还认为，道与理不是一个概念：

道者，一定之理也。于理上加“一定”二字方是道。乃须云“一定之理”，则是理有一定者而不尽于一定。气不定，则理亦无定也。理是随在分派位置得底。道则不然，现成之路，唯人率循而已。故弱小者可反无道之理为有道之理，而当其未足有为，则逆之而亡也。孟子于此，看得“势”字精微，“理”字广大，合而名之曰

^①（明）王夫之：《读四书大全说·孟子》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第994页。

“天”，进可以兴王，而退可以保国，总将理势作一合说。曲为分析，失其旨矣。^①

道指的是可见、可守，有一定之形的理；要在理之前加上“一定”这两个字才是道。之所以说“一定之理”，是因为理包括有一定之形式者，也还包括有不拘于一定之形式者。气运不定，那么，气运之理也是不定的。理是随着它所处的不同位置而确定的。道则不然，道就好比是现成之路，唯在于让人循之而行。有无道之理，有有道之理，但两者均可以称之为理；有道之理可以称之为道，无道之理则不能称之为道。因此，在条件具备的情况下，力量弱小的贤德者可以将无道之理扭转为有道之理；而当条件不具备时，他们则不能有所作为，道则只能逆之而亡了。

王夫之推崇孟子，认为孟子对于天下大“势”分析得非常精微，对于“理”的内涵扩充得非常广大。合“势”与“理”就可以称之为“天意”，了解了“势”与“理”之“天意”，就可以前进而成就王业，或者后退以保国家。因此，在不得不然的社会历史发展趋势中就存在着某种规律，而合乎历史规律的也必然在社会历史的发展中形成必然趋势。这里说的“天意”就是“理势合一”的社会历史发展的必然性。所以，王夫之认为，必须要将理势作一个意思来理解，如果分离开来、歪曲地对之进行解释，就可能失去其本来的大旨。

二 天下惟器，象外无道

王夫之“理势合一”的历史发展观，其哲学的基础则是他关于“天下惟器”、“道者器之道，器者不可谓道之器”的思想。道器关系是宋明哲学论争的重要问题。“器”指具体事物，“道”指事物所具有的道理和规律。朱熹等理学家认为“道”是派生具体事物的本体，主张“道”在“器”先；王夫之则认为：

然则上下无殊畛，而道器无易体，明矣。天下惟器而已矣。道者

^①（明）王夫之：《读四书大全说·孟子》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第994—995页。

器之道，器者不可谓道之器也。^①

故善言道者，由用以得体；不善言道者，妄立一体而消用以从之。^②

王夫之认为，社会历史的发展是理势合一的，其哲学的基础就在于形上与形下、道体与器用之不可分。有某种事物的存在，才有某种事物的规律；如果根本没有某种事物，也就不可能有该事物的规律。因此，只能说道是器之道，而不能说器是道之器。故“天下惟器而已矣。”所以，善于谈论道的人，应该通过器用来求得其道；而不善于谈论道的人，则虚妄地确立一个道理，并让器物来服从这个道理。

王夫之通过讨论《周易·系辞》中圣人治器、形上、形下的关系诸问题来说明这个道理。

故古之圣人能治器，而不能治道。治器者则谓之道。道得则谓之德。器成则谓之行。器用之广，则谓之变通。器效之著，则谓之事业。故《易》有象，象者，像器者也。卦有爻，爻者，效器者也。爻有辞，辞者，辨器者也。故圣人者，善治器而已。自其治而言之，而上之名立焉。上之名立，而下之名亦立焉。上下皆名也，非有涯量之可别者也。形而上者，非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也。

器而后有形，形而后有上。无形无下，人所言也。无形无上，显然易见之理。^③

古代的圣人能够创制器物、治理事物，却不能创造和改变事物的规律。创制器物、治理事物的规律就称之为道，掌握了事物的规律就可以称之为

①（明）王夫之：《周易外传·系辞上传》第十二章，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第1207页。

②（明）王夫之：《周易外传·大有》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第862页。

③（明）王夫之：《周易外传·系辞上传》第十二章，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第1208—1209页。

德。器物之成、事物得到治理就可以称之为实践和行动。器物用途之广，事物变化之多，则可以称之为变通。器物之用成效显著，则可以称之为事业。

圣人就是善于治理事物的人。他之善于治理事物，在于他掌握了事物的规律（也就是道）。《周易》是圣人治世之书，《周易》体例中有象，所谓“象”，就是与事物相像的意思；《周易》每卦有爻，所谓“爻”，就是仿效事物的意思。每爻都有爻辞，爻辞的功用就是辨别事物的吉凶悔吝。所以，道是形而上、事物是形而下，道与事物都可以用名来称呼它，没有截然的界限可以将之分别开来。所谓“形而上”者，不是脱离开形器而存在的那种形而上。既然存在事物、形器，在有了形器、事物之后，才有形器、事物之上的存在。脱离开形器、事物的那种形而上之道，说它们能够亘古亘今，通贯万变，包天括地，穷人穷物，这是从来没有过的。王夫之认为，器物产生后，才有形与体，形与体产生后才有形与体之上。没有形与体则没有形与体之下；同样，没有形与体则无形与体之上。

以《周易》言，道器问题也是道与卦象的关系问题，王夫之坚持“象外无道”的观点：

天下无象外之道。何也？有外，则相与为两，即甚亲，而亦如父之于子也。无外，则相与为一，虽有异名，而亦若耳目之于聪明也。父生子而各自有形，父死而子继；不曰道生象而各自为体，道逝而象留。然则象外无道，欲详道而略象，奚可哉！……象不胜多，而一之于《易》。《易》聚象于奇偶，而散之于参伍错综之往来，相与开合，相与源流。开合有情，源流有理。故吉凶悔吝，舍象而无所征。乾非六阳，无以为龙；坤非六阴，无以为马。中实外虚，颐无以养。足欹铉断，鼎无以烹。推此而言，天下有象，而圣人有《易》，故神物兴而民用前矣。

呜呼！圣人之示人显矣。因像求象，因象成《易》。成而为材，动而为效。故天下无非《易》而无非道。^①

^①（明）王夫之：《周易外传·系辞下传》第三章，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第1038、1309、1040页。

天下无物象之外的道。如果有物象之外的道的存在，则物象与道相互成为两个不同的事物，即便是两者关系甚为密切，也不过如同父与子罢了。物象之外无道的存在，则物象与道成为一体，虽然有不同的名称，但也好比耳目之器官与其能聪、能明的功能一样。父生子，父子各自有其形体，父死而子继；但确乎不能说道生成象，道与象各自为体，道逝去了，而象则留了下来。事实上是，物象之外无道的存在。

王夫之认为，物象之多，是不胜枚举的，但都可以《易》之卦象来表征。《易》以卦爻之奇偶来聚集物象，以阳爻和阴爻的错综变化来表达事物的不同物象，阴爻与阳爻相与开合，相与源流。因其开合有情，源流有理。所以，如果舍去卦象，则没有办法作出吉凶悔吝的判断。乾卦如果不是六爻皆阳，就不能以龙为象；坤卦如果不是六爻皆阴，就不能以马为象。颐卦四阴居中（象齿），二阳居外（象上腭下颔），中虚外实，可静以待养；若中实外虚，则所养不成。鼎卦之卦画取象于鼎，其初六爻为鼎之足，二、三、四爻为腹，五爻为耳，上爻为铉，如果足欹铉断，则烹调无以成。由此而推导开来，天下有无数的物象，而圣人有《易》以则之，因此，《易》之神物兴起，可以用来指导百姓的生活。圣人因事物而求取其象，因事物之象而成《周易》之圣典。物象裁之而成《易》，《易》的卦爻之动，可以效法天下事物的变化。所以，天下所存在的无非就是事物的变化，无非就是事物变化的规律。

在这个问题上，王夫之反对王弼的“得言忘象”、“得意忘言”的观点，认为这是将形上与形下、物象与其规律截然分为两断的思想。他说：

呜呼！君子之道，尽夫器而已矣。辞所以显器，而鼓天下之动，使勉于治器也。王弼曰：“筌非鱼，蹄非兔。”愚哉，其言之乎！筌蹄一器也，鱼兔一器也，两器不相为通，故可以相致而可以相舍。“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，统之乎一形，非以相致而何容相舍乎？“得言忘象，得意忘言”，以辨虞翻之固陋则可矣，而于道则愈远矣。^①

^①（明）王夫之：《周易外传·系辞上传》第十二章，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第1209页。

君子之道不过是穷尽具体的事物而已，言辞被用来显示事物的存在，以鼓励天下之人，使之致力于治理事物。捕鱼的器具和捕兔的器具是一类工具，鱼与兔是另一类的事物，两种器物不相贯通，不是一个统一的形体，因此，它们既可以相招致，也可以相分离。而《周易·系辞》说的形上之道与形下之器是统一的整体，不是两物，不可以用来相互招致，既然如此，也不可能将它们相互分离。王弼“得言忘象，得意忘言”之语，以之来辨明虞翻象数解《易》的烦琐之失，是可以的；但以之来说明事物的规律，则离事物的规律愈来愈远了。王夫之认为，“言”是“象”的表达形式，“意”是“言”的思想内容，内容与形式是不可分的，“象”与“道”也是不可分的，言、象、意、道，固合而无畛。

道器关系是建立在理气关系的基础之上的。对于理与气的关系，王夫之肯定了气是宇宙的根本，理依赖气，无气则无理。

太极最初一“○”，浑沦齐一，固不得名之为理。殆其继之者善，为二仪，为四象，为八卦，同异彰而条理现，而后理之名以起焉。气之化而人生焉，人生而性成焉。由气化而后理之实著，则道之名亦因以立。是理唯可以言性，而不可加诸天也，审矣。就气化之流行于天壤，各有其当然者，曰道。就气化之成于人身，实有其当然者，则曰性。性与道，本与天者合，合之以理也；其既有内外之别，分，分则各成其理也。^①

太极最初不过是一个“○”，即是气之浑沦齐一，不得称之为理。当太极发生变化，所谓“继之者善”，则产生两仪、四象、八卦，在这个时候，就有了明显的同与异的区别，而条理也开始出现，这之后理之名称才开始出现。气的变化导致人的产生，人出现后则有人性出现。由气的变化而后才有理的出现，则道的名称也因此而成立。所以，理只可以来说性，而不可以加于天之上。就气化流行于天地之间，各有其当然者，这就是道。就气化而形成人身，实实在在有其必然性，这就是性。性与道，本来与天是相合的，相合处即是理；但其既有内外之分别，内指人性，外指

^①（明）王夫之：《读四书大全说·孟子》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第1112、1113页。

天道，这种分别使得天地间的事物和人各形成不同的理。

太虚即气，细缊之本体，阴阳合于太和，虽其实气也，而未可名之为气；其升降飞扬，莫之为而为万物之资始者，于此言之则谓之天。气化者，气之化也。阴阳具于太虚细缊之中，其一阴一阳，或动或静，相与摩荡，乘其时位以著其功能；五行万物之融结流止，飞潜动植，各自成其条理而不妄，则物有物之道，鬼神有鬼神之道，而知之必明，处之必当，皆循此以为当然之则，于此言之则谓之道。^①

太虚就是气，是气之细缊本体，阴阳合于太和之中，其实体即是气，但不可以称之为气；气之升降飞扬，不是有意而为，而万物皆资取于此而始得生，在这个方面来说则称之为天。所谓气化，指的是气之化。阴阳存在于太虚细缊之气中，气一阴一阳，或动或静，相与摩荡，阴阳二气凭借时和位的不同，而呈现出不同的功能。五行、万物之阴阳流转变化，造成飞潜动植等物种的不同，它们各自有其条理，顺而不妄。所以，物有物之道，鬼神有鬼神之道，对道要知之必明，处之必当，都要遵循此以为行动的准则，这就是道。

盖言心言性，言天言理，俱必在气上说，若无气处则俱无也。张子云：“由气化，有道之名。”而朱子释之曰：“一阴一阳之谓道，气之化也。”《周易》“阴阳”二字是说气，著两“一”字，方是说化。故朱子曰：“一阴而又一阳，一阳而又一阴者，气之化也。”由气之化，则有道之名，然则其云“由太虚，有天之名”者，即以气之不倚于化者言也。气不倚于化，元只气，故天即以气言，道即以天之化言，固不得谓离乎气而有天也。^②

如果谈到心与性，天与理，都必须和气联系在一起说，如果没有气，

①（明）王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第32页。

②（明）王夫之：《读四书大全说·孟子》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第1111页。

则心性、天理都归于无有。张载说：“因为有气化，所以有‘道’这个名称。”朱熹对之解释说：“一阴一阳之谓道，这是说的气化。”在《周易》中，“阴阳”两字是说气，只有加上两个“一”字，才是说气之化。所以，朱熹说：“一阴而又一阳，一阳而又一阴，这就是气之化。”由气之化，才有道之名，然而张载说“因为太虚，才有天之名”，这就是把气看作是不依靠气化而独立存在。气不依靠于气化，本来只是气，所以，天是从气这个角度说的，道是从气化这个角度而言的，不能说离开气而另有天的存在。

从《周易》的一些体例中，也体现出有气才有象，有象才有数，有数才有理的道理。

《大易》六十四卦，百九十二阴，百九十二阳，实则六阴六阳之推移，乘乎三十有二之化而已矣。六阴六阳者，气之实也。唯气乃有象，有象则有数，于是乎生吉凶而定大业。使其非气，则《易》所谓上进、下行、刚来、柔往者，果何物耶？^①

《周易》六十四卦中，一百九十二爻为阴爻，一百九十二爻为阳爻，其实就是六个阴爻和六个阳爻组合排列的变化方式有三十二种，所以用六乘三十二，就得出阴爻与阳爻各自的总数。六阴六阳，代表的是气之实体。只有气才会有象，有象则有数，于是，才能生成吉凶悔吝而成就大业，才有所谓上进、下行、刚来、柔往者。所以，气就是本体。王夫之说：

凡虚空皆气也。聚则显，显则人谓之有；散则隐，隐则人谓之无。神化者，气之聚散不测之妙，然而有迹可见。性命者，气之健顺有常之理，主持神化而寓于神化之中，无迹可见。若其实，则理在气中，气无非理；气在空中，空无非气，通一而无二者也。其聚而出为物则形，散而入于太虚则不形，抑必有所从来。^②

①（明）王夫之：《读四书大全说·孟子》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第1111页。

②（明）王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第23页。

虚空就是气的容量，虚空中充满了气。气聚则呈显象的存在，显象则人就称之为有；气散则呈现出隐蔽的状态，隐蔽则人称之为无。所谓神化，指的是气之聚散神妙不可测，然而有迹象可见者；所谓性命，指的是阴阳之气刚健柔顺有其常理，能主持神化并且寓于神化之中，无迹象之可见者。如果究其实体，则理在气中，气无非理；气在虚空中，虚空无非气，贯通于一气而无二物。气之聚而出现，则为有形有象的人和物，气之散而入于太虚则无形无象。所以，天人之道，一气而已。气之外更无虚托孤立之理；气化有序而亘古不息，只是因为气中有此理的存在，理在气中，气无非理。

王夫之认为，“据器而道存，离器而道毁。”^①他说：

无其道则无其器，人类能言之。虽然，苟有其器矣，岂患无道哉？君子之所不知，而圣人知之。圣人之所不能，而匹夫匹妇能之。人或昧于其道者，其器不成；不成，非无器也。无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。^②

有即事以穷理，无立理以限事。^③

可以即事而穷其理，而不能凭空确立一理来限制事物。道理或规律不是超越于具体事物之上的，而是随着事物的存在而表现出来的。没有道则没有和这个道相应的器物，如果存在有具体的器物，就一定会与此器物相应的道。无其器则无其道，在具体的器物上可以体现道的存在，如果具体的器物不存在了，则此器物之道也就不存在。

王夫之“理势合一”的历史发展观，与其“天下惟器”、“道者器之道”、“无其器则无道”的哲学思想是贯通一体的。在哲学思想上，王夫之坚持气本体论，认为理不离气，有其器才有其道；就《周易》而言，他认为象外无道，肯定了卦象能充分反映事物之理，反对王弼的“得意

①（明）王夫之：《周易外传·大有》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第861页。

②（明）王夫之：《周易外传·系辞上传》第十二章，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第1028页。

③（明）王夫之：《续春秋左氏传博议·士文伯论日食》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第586页。

忘象”的思想。王夫之运用这种哲学观点来观察人类社会的发展历史，认为人类的社会历史发展是一个过程，历史的规律只有在这个过程中才能得到实现，不存在一种先验的历史规律在历史发展过程之前而存在。先验的历史规律是一种假设，这种假设与现实的社会历史发展相符的可能性较小。历史的规律就寓于历史发展之中，而不可能存在于历史之外或之上。在这个过程中，王夫之并没有否定历史规律的存在及其可知，他只是强调了历史规律不能脱离经验的历史事实之外而存在。历史规律应该是从历史经验中总结出来的。在历史经验之外、之上不存在先天的抽象的历史规律。

对于历史现象的认识、理解，跟个人的生活体验是紧密相关的。王夫之的思想和精神，是和他所处的那个时代相联系的。外族入侵，武力征服，这是客观的存在，存在必有其理。王夫之认为，历史是一种理势的合一，势之所在便有理的存在，理并不意味着就是公正与公平，势之险恶亦可能就是一种理的存在形式。人类社会的历史不能简单地区别为好与坏，善与恶。理亦不是纯是天理、纯是善，在恶之中亦存在理。理就是势之必然，此势有好有坏，有善有恶。在人类的历史发展过程中，既有崇高，也有各种自私、愚蠢和罪行，历史的发展不可能绕开这些罪行而发展。因为势同则理同，理是在势的生成过程中不断生成的，没有脱离开势的孤立之理。有其势必有其理。

第二节 “天地之化日新”的变化观与“阴阳者气之二体，动静者气之二几”的历史发展动力观

一 变化日新

气是理之依靠，气盛则理达。天聚积其健盛之气，故秩序条理，有条不紊，精密变化而日新。王夫之阐发了自然界和人类社会“变化日新”的观点。他说：

天地之德不易，而天地之化日新。今日之风雷非昨日之风雷，是以知今日之日月非昨日之日月也。风同气，雷同声，月同魄，日同明，一也。抑以知今日之官骸非昨日之官骸，视听同喻，触觉同知耳。皆以其德之不易者类聚而化相符也。其屈而消，即鬼也；伸而

息，则神也。神则生，鬼则死。消之也速而息不给于相继，则夭而死。守其故物而不能日新，虽其未消，亦槁而死。不能待其消之已尽而已死，则未消者槁。故曰“日新之谓盛德”。^①

天地间事物的性质是不会改变的，而天地事物的变化却是每日更新的。正如今日之风雷不是昨日之风雷，以此之故，我们就能够知道今日之日月也不是昨日之日月。但是，风还是气之流，雷还是发出震响之声，月还是发出光辉，太阳还是那么明亮，这是相同的。由此，我们还可以知道，今天之人，其五官百骸已经不同于昨天的他之五官百骸，虽然还是同样用眼睛看、耳朵听，同样地以触觉去感知。德性不变的事物类聚在一起，它们的变化是相一致的。事物屈而消，即以“鬼”之名称之；事物伸而息，则以“神”之名称之。神代表生，鬼代表死。消亡之速度快而息之供给不及于继，则事物就夭而死。固守其旧物而不能日新变化，虽然它没有消亡殆尽，也将枯槁而死。不是说要等到事物消亡殆尽并且死亡，才可以说未消者槁。所以《周易·系辞》说“日新之谓盛德”。

已消者，皆鬼也。且息者，皆神也。然则自吾有生以至今日，其为鬼于天壤也多矣。已消者已鬼矣，且息者固神也，则吾今日未有明日之吾，而能有明日之吾者不远矣。以化言之，亦与父母未生以前一而已矣。盈天地之间，氤氲化醇，皆吾本来面目也。其几，气也。其神，理也。^②

然而，从我有生命以来，已经消亡者，已经成为鬼了，将要生长的，固然是神，则今天的我还不是明天的我，而明日的我离今天的我已经不远了。以变化来说，在变化过程中，也与父母未生以前是一体的。充盈于天地之间的，无非是氤氲太和之气，太和之气就是天地之化的本然状态。其变化的细微处，就是气。其变化的神妙莫测，就可以称之为理。

^① （明）王夫之：《思问录·外篇》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第434页。

^② 同上书，第434页。

张子曰：“日月之形，万古不变。”形者，言其规模仪象也，非谓质也。质日代而形如一，无恒器而有恒道也。江河之水，今犹古也，而非今水之即古水。灯烛之光，昨犹今也，而非昨火之即今火。水火近而易知，日月远而不察耳。爪发之日生而旧者消也，人所知也。肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。人见形之不变而不知其质之已迁，则疑今兹之日月为邃古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉！阳而聚明者恒如，斯以为日；阴而聚魄者恒如，斯以为月。日新而不爽其故，斯以为无妄也与！必用其故物而后有恒，则当其变而必昧其初矣。^①

没有恒定不变的气但有恒久不变的道。江河之水，今天的与古代的是相像的，但不是说今天的水就是古代的水。灯烛之光，昨天的与今天的差不多，但不是说昨天的火即是今天的火。属性为阳而恒久地聚集光明，就成为太阳；属性为阴而恒久地聚集光亮，就成为月亮。日日更新而不失去其旧有的成分，这就是无妄！必定要用其旧物而后才有恒久，则当它发生变化时则必然与其初始不相同。王夫之提出，灭息吾性之存在，断灭天地生生之机，则人类毁而不足以与天地三矣。

二 阴阳者气之二体，动静者气之二几

王夫之把“荣枯代谢而弥见其新”看做是宇宙自然和人类社会的根本法则，而其发展的根本动力就在于阴阳的对立。

盖阴阳者气之二体，动静者气之二几，体同而用异则相感而动，动而成象则静。动静之几，聚散、出入、形不形之从来也。《易》之为道，乾坤而已。乾六阳以成健，坤六阴以成顺。而阴阳相摩，则生六子以生五十六卦，皆动之不容已者。或聚或散，或出或入，错综变化，要以动静夫阴阳。而阴阳一太极之实体。唯其富有充满于虚空，故变化日新，而六十四卦之吉凶大业生焉。阴阳之消长隐见不可测，

^①（明）王夫之：《思问录·外篇》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第454页。

而天地、人物屈伸往来之故尽于此。知此者，尽《易》之蕴矣。^①

阴阳是气的两个对立的方面，动静是气两种变化的苗头，阴阳之气体同而用异，则可以相感而运动，气运动则成有形象的存在，呈现有形象的存在，则静止不动。动静这两种变化的苗头，是气之聚散、出入、形不形的根由。《周易》之道，可以用乾坤来体现。乾卦六个阳爻代表健，坤卦六个阴爻代表顺。乾坤之阴阳相摩相荡，则生六子，并生成五十六卦，皆运动而不停止。阴阳或聚或散，或出或入，其错综变化，要之，动静即是阴阳，而阴阳则是太极之实体的变化。唯太极之气富有并且充满于虚空之中，所以，变化日新，而生成六十四卦之吉凶大业。气之阴阳消长或隐或现，神妙不可测，而天地、人物屈伸往来的原因尽在于此。

阴阳的相互摩荡是气运动变化的内在原因。王夫之对气之“两端”的存在状态及其相互关系作了深入分析。王夫之指出，阴阳首先是矛盾对立的关系。

凡言理者，必有非理者为之对待，而后理之名以立。犹言道者必有非道者为之对待，而后道之名以定（道，路也。大地不尽皆路，其可行者则为路）。是动而固有其正之谓也，既有当然而抑有所以然之谓也。是唯气之已化，为刚为柔，为中为正，为仁为义，则谓之理而别于非理。^②

事物的运动本来就是有一定之规定的，既然有必定要这样，当然也有为什么会这样的原因。所以，唯有气之已化，才能为刚为柔，为中为正，为仁为义，如此则称之为理而使之与非理相区别。

在此基础上，王夫之没有沿袭《易传》所谓八卦以乾为首的观点，而是提出“乾坤并建”的观点。他认为，乾和坤、阴和阳对立双方没有先后之分，双方同时产生、同时存在，阴阳双方中的任何一方都不能脱离

①（明）王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第23、24页。

②（明）王夫之：《读四书大全说·孟子》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第1112页。

对方而独立存在。所谓“《乾》可以有《坤》，《坤》可以有《乾》，《乾》《坤》可以有六十二卦，六十二卦可以有《乾》《坤》。《乾》《坤》恒有，则健顺恒至，恒至而恒无不知，则六十二卦之效法听治可一存一发之《乾》《坤》，而又何疑乎？”^①故阴阳不是截然分开的。天下没有截然分开而必相对待之物。

天下有截然分析而必相对待之物乎？求之于天地，无有此也；求之于万物，无有此也；反而求之于心，抑未谄其必然也。故以此深疑邵子之言《易》也。

阴阳者，二仪也。刚柔者，分用也。八卦相错，五十六卦错综相值。若是者，可谓之截然而分析矣乎？天尊地卑，义奠于位。进退存亡，义殊乎时。是非善恶，义判于几。立纲陈常，义辨于事。若是者，可谓之截然而分析矣乎？天尊于上，而天入地中，无深不察；地卑于下，而地升天际，无高不彻；其界不可得而剖也。进极于进，退者以进，退极于退，进者以退；存必于存，遽古之存不留于今日；亡必于亡，今者所亡不绝于将来；其局不可得而定也。天下有公是，而执是则非；天下有公非，而凡非可是；善不可谓恶，盗跖亦窃仁义；恶不可谓善，君子不废食色；其别不可得而拘也。君臣有义，用爱则私，而忠臣爱溢于羹墙。父子有恩，用敬则疏，而孝子礼严于配帝；其道不可得而歧也。故麦秋于夏，萤旦其昏，一阴阳之无门也。金炀则液，水冻则坚，一刚柔之无眚也。齿发不知其暗衰，爪甲不知其渐长，一老少之无时也。云有时而不雨，虹有时而不晴，一往来之无法也。截然分析而必相对待者，天地无有也，万物无有也，人心无有也。^②

阴阳，是事物的两个方面。阴阳刚柔各有其作用。八卦相错，五十六卦错综相置。天尊与地卑，这是由它们所处的位置所决定的。事物之进退

^①（明）王夫之：《周易外传·系辞下传》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第1069页。

^②（明）王夫之：《周易外传·说卦传》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第1073—1074页。

存亡，这是由它们所处不同的时机所决定的。是非与善恶，这是由善恶的动机来判别的。置立纲常，这是根据人事而加以分辨的。天虽然尊于上，但天深入地中，无深不察；地虽然卑于下，但地之边际与天相接，无高不接，天地的界限是不可能截然分开的。前进到极点还要前进，前进则变成后退；后退到极点还要后退，后退则变成前进；必期于保存，则远古时候存在的事物不能留存于今日；必期于灭亡，则现在不存在的可能在将来会出现；这些情况，都不能将之绝对化。天下有公认的是非，如果固执不变，则是可能变成非，非可能变成是；善不能称之为恶，但盗跖这样的恶人也认为盗亦有道、有仁义；恶不能称之为善，但君子也有食、色之欲；它们的区别不能够拘泥不变。君臣间有义存在，以爱来代替义则君臣关系就是一种私情。而忠臣对于君的爱戴，有如舜之思尧：尧死后，舜思念三年，坐则见尧在对面墙上，食则见尧在羹汤中。父子间有恩情存在，以敬来代替恩情则父子关系就会疏远，而孝子对于父辈之礼严于对待祖宗神；这些道理是不可以截然分开的。所以，麦子把秋季作为自己的夏季，萤火虫在黄昏时才出来、以黄昏作为早晨，事物之阴阳是不可以截然分开的。金属熔化则成为液体，水冻成冰则坚固，故事物之刚柔也是不定的。人的牙齿与头发不知不觉就暗暗衰老了，故老少也没有截然不变之时。有时云堆积却不下雨，天有时出现彩虹却不晴，故天气变化往来是无固定法则的，天地、万物和人类社会中都不存在截然分离而必相对待的事物。

王夫之对邵雍解《易》之言深表怀疑，认为其一分为二，二分为四的原则只讲阴阳截然分开，否认其统一，并不是自然之理。

《皇极经世》之旨，尽于朱子“破作两片”之语，谓天下无不相对待耳。乃阴阳之与刚柔，太之与少，岂相对待者乎？阴阳，气也。刚柔，质也。有是气则成是质，有是质则具是气，其可析乎？析之则质为死形，而气为游气矣。少即太之稚也，太即少之老也，将一人之生，老少称为二人乎？自稚至老，渐渐而无分画之涯际，将以何一日焉为少之终而老之始乎？故两片四片之说，猜量比拟，非自然之理也。^①

①（明）王夫之：《思问录·外篇》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第441页。

阴阳之与刚柔，太之与少，怎么相对待呢？阴阳，属于气。刚柔，属于质。有这样的气才成就这样的质，有这样的质则具备这样的气，它们怎么可以分开呢？分开，则质就成为一种死的形状，而气则成为无形状的游气。少即太之幼，太即少之老，人的一生，其老年与少年不可以称为两个人，自幼稚至于老衰，是渐渐的演变，而没有一个明确划分的界限，那么，将以哪一日作为少年之终而老年之始呢？故邵雍“两片”“四片”之说，主观臆测虚拟比量，并不是自然之理。

变化日新是天地万物和人类社会的基本特征，不存在绝对静止之物。王夫之阐发周敦颐的《太极图说》：

“太极动而生阳”，动之动也；“静而生阴”，动之静也。废然无动而静，阴恶从生哉！一动一静，阖辟之谓也。由阖而辟，由辟而阖，皆动也。废然之静，则是息矣。“至诚无息”，况天地乎！“维天之命，于穆不已”，何静之有！^①

“太极”运动而生成阳性的事物，这是运动当中动的一个方面；静止而生成阴性的事物，这是运动当中静的一个方面。静不是指的完全没有运动的静止。一动一静，就是一开一合。由合而开，由开而合，都是运动。绝对的静止，则是灭息。天地间万物都没有绝对的静止。

比较起来，王夫之更为强调矛盾双方的统一性的意义和作用。他认为，阴阳两端，指的是诸如虚实、动静、聚散、清浊等等，但究其实则不过是一气充周。对立面的统一就在于对立双方的互相渗透，而不在于有一个不同于对立双方的另一物把两者统一起来。他说：

两端者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一也（张子）实不窒虚，知虚之皆实。静者静动，非不动也。聚于此者散于彼，散于此者聚于彼；浊入清而体清，清入浊而妙浊，而后知其一也，非合

^①（明）王夫之：《思问录·内篇》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第402页。

两而以一为之纽也。^①

静止的存在，处于静动的过程中，并不是不动的。气聚集于这里，也可能消散于那里，消散于这里，也可能聚集于那里；浊气入于清气之中，而以清气为体，清气入于浊气之中，而以浊气为妙用，此后方知其为一体，而不是说以对立面之外的某一东西为纽带，使对立面相合或相依。

运用这种哲学思想来观察人类社会的历史发展，则无论是治还是乱，其过程都是渐进的。

治乱循环，一阴阳动静之几也。今云乱极而治，犹可言也；借曰治极而乱，其可乎？乱若生于治极，则尧、舜、禹之相承，治已极矣，胡弗即报以永嘉、靖康之祸乎？方乱而治，人生治法未亡，乃治；方治而乱，人生治法弛，乃乱。阴阳动静，固莫不然。阳含静德，故方动而静。阴储动能，故方静而动。故曰“动静无端”。待其极至而后大反，则有端矣。^②

社会的治乱循环，好比阴阳动静变化的苗头。现在说乱极而治，还可以这么说；套用这句话，说治极而乱，就不怎么合适了。当天下大乱需要治理时，如果人们创立的各种治理方法得到实施，天下就可以得到治理；当天下得到治理之后又出现混乱时，如果人们创立的各种治理方法松弛，得不到落实，天下就会大乱。阴阳动静之理，莫不是这样。所以，阳之中含有静之德，故刚刚运动，其中就已含有静止之理；阴之中储藏有动之能，故刚刚静止，其中就已含有动之理。所以才说“动静无端”。如果等到事物发展到极致而后再向相反的方向大幅度返回，则就是“有端”了。

那么，周敦颐《太极图说》有“动极而静”，“静极复动”，又该怎么理解呢？

①（明）王夫之：《思问录·内篇》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第411页。

②（明）王夫之：《思问录·外篇》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第431页。

“动极而静”，“静极复动”。所谓“动极”、“静极”者，言动静乎此太极也。如以极至言之，则两间之化，人事之几，往来吉凶，生杀善败，固有极其至而后反者，而岂皆极其至而后反哉！《周易》六十四卦，三十六体，或错或综，疾相往复，方动即静，方静旋动，静即含动，动不舍静，善体天地之化者，未有不如此者也。^①

所谓“动极”、“静极”，是说太极之动静。如果以极至来说，则天地之间的转化，人事变化中的细微苗头，卦爻的往来吉凶，事物的生杀善败，固然有发展到极至而后再向自己相反方向回归的情况，但又并不都是如此！《周易》六十四卦，其中有八个错卦，二十八个综卦，合为三十六体，它们或错或综，卦爻往复变化，方动即静，方静旋动，静即含动，动不舍静，善于体会天地之变化，没有不如此的。

是故《易》以阴阳为卦之仪，而观变者周流而不可为典要；以刚柔为爻之撰，而发挥者相杂而于以成文；皆和顺之谓也。和顺者性命也，性命者道德也。以道德徙义而义非介然，以道德体理而理非执一。大哉，和顺之用乎！^②

所以，和顺阴阳刚柔才能尽性与命，尽性与命者才可以称之为道德。以道德来解释义，此义并不是固定不变的，以道德来体现理，对于此理不能执着于对立面的一方。

王夫之认为，要正确认识人类社会的历史，就应该将其看作是一个发展的过程，这个过程是变化日新的，不可将其执著为僵死的、不变的存在。变化日新的原因在于其中的阴阳对立，但变化日新并不意味着社会历史是刹那生灭、不留痕迹的。阴阳是在一个统一体中变化、发展的，阴阳不存在截然的对立，过去、现在与未来也不是截然对立的。王夫之曾说：“有已往者焉，流之源也，而谓之曰过去，不知其未尝去也。有将来者

①（明）王夫之：《思问录·外篇》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第430、431页。

②（明）王夫之：《周易外传·说卦传》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第1074—1075页。

焉，流之归也，而谓之曰未来，不知其必来也。”^① 这就说明，实际上，人类社会的发展相当于一个前有来源、后有趋归的历史之流。“已往者”代表过去，虽然过去了，但却并不意味着其不存在，因为过去就保留在现在之中；“将来者”代表未来，未来尚未到来，但从现在可以推测到其将要到来。所以，人们当前的历史应该也必须是同过去和将来相贯通的，当下的历史包含着对过去历史的总结和对未来社会的预测。

还应该看到，虽然自然和社会的运动、变化是绝对的，却均有其规律。规律是一种普遍有效性，既然是普遍有效性，就应该成为相同条件下事物发展所共同遵循的准则。这也是历史研究的意义之所在。王夫之认为，人们可以理解和认识自然事物和人类社会的发展、变化的规律，从而有可能对之作出科学的预见和正确的判断。他说：“变者，阴阳顺逆、事物得失之数。尽知其必有之变而存之于心，则物化无恒，而皆豫知其情状而裁之。”^② 变化中有阴阳顺逆、得失之数，这就是规律，虽然规律是人所不能违背的，但人理解和认识了必然的规律之后，就可以按照客观规律行事。这样，尽管大千世界和人类社会的变化纷繁复杂、头绪众多，但人们都可以预先了解其发展的趋势和可能性，从而驾驭事物的发展，做历史的主宰者。因此，人们在阴阳矛盾的转化面前，应该尽量做到“君子乐观其反”，“相反而固会其通”^③，表达了一种积极的历史能动性的思想。

第三节 “天假其私，以行其大公”的历史辩证法

历史活动必然既具有主观的创造性，又具有客观规律性在其中。主观的创造性是活生生的历史，客观的规律性则在主观创造性的实践过程中得到显现。

对于作为历史主体的人的自由意志和自由选择，王夫之是赞同的。但是，他认为，这种自由和选择对个体的人而言，则不一定能够成为现实。

①（明）王夫之：《尚书引义·多方一》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第389、390页。

②（明）王夫之：《张子正蒙注·天道篇》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第71页。

③（明）王夫之：《周易外传·杂卦传》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第1112页。

因为个体的人不可能按照自己的意志去规划整个社会的发展。现实社会的发展往往超出于个人的理想之外。个人的思想是自由的，但整个社会并不就一定按照个人的思想来行动，社会有其自身的发展规律。个人的思想自由与社会的有规律发展，这两者存在矛盾。因此，王夫之还表达了一种“天假其私，以行其大公”的历史辩证法思想。他说：

天之使人必有君也，莫之为而为之。故其始也，各推其德之长者，功之及人者而奉之，因而尤有所推以为天子。人非不欲自贵，而必有奉以为尊，人之公也。^①

人类社会设立君主，没有谁有意识地去做，而是客观形势所造成的。在君主制产生的早期，人们各推举道德优越之人，众人对有功于己的人则拥戴他、奉他为君。人并不是不希望自己高贵，但却必然有奉之以为尊的对象，这就是人之公心的表现。

古者，诸侯世国，而后大夫缘之以世官，世所必滥也。士之子恒为士，农之子恒为农，而天之生才也无择，则士有顽而农有秀。秀不能终屈于顽，而相乘以兴，又势所必激也。封建毁而选举行，守令席诸侯之权，刺史、牧、督司方伯之任，虽有元德显功，而无所庇其不令之子孙。势相激而理随以易，意者其天乎！阴阳不能偏用，而仁义相资以为亨利，虽圣人岂能违哉？^②

按照古代的世袭制，诸侯世袭其君位，大夫世袭其爵位和官职。士之子永远都是士，农民之子永远都为农民，而上天之降生人才并没有经过特别的选择，则士之子有可能顽劣而农民之子有可能优秀。优秀的不能永远屈从于顽劣者之下，优秀的乘机起来，这又是势之所必然者。封建制被废除而选举贤能之制盛行，郡守、县令占据、取代了诸侯王的权力，郡县制的地方行政长官刺史、牧和地方军事长官督司方伯掌管了一方诸侯之长的

①（明）王夫之：《读鉴论·秦始皇》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第67页。

② 同上书，第67—68页。

官位，虽然有一些元勋、大德有显赫之功，但也不能庇护其不肖之子孙。天下之势相激发而事物的法则、规律也随之而变化。阴阳不能单独用其中的一个方面，而仁义相互借助，才能通达、顺利，即便是圣人，也不能违背！

选举之不慎，而守令残民；世德之不终，而诸侯乱纪。两俱有害，而民于令守之贪残，有所藉于黜陟，以苏其怨。故秦汉以降，天子孤立无辅，祚不永于商周。而若东迁以后，交兵毒民，异政殊俗，横敛繁刑，艾削其民，迄之数百年而不息者，亦革焉，则后世生民之祸亦轻矣。郡县者，非天子之利也，国祚所以不长也；而为天下计，则害不如封建之滋也多矣。呜呼！秦以私天下之心，而罢侯置守，而天假其私，以行其大公。存乎神者之不测，有如是夫！^①

选举过程中不慎，导致郡守、县令残害百姓；子孙中有不贤的人，导致诸侯王违乱法纪。这两个方面都是有害的，而百姓对于郡令、县守之贪婪、残暴，还可以凭借罢免其官职、升迁其官职来制约他们，以解脱、松缓一下这个困境。郡县制，对于天子来说，不是特别有利，这造成了一个朝代其寿命、国祚不会很长；但如果为天下百姓计，则其害不如封建制那么滋长蔓延的地方也多了。秦朝将天下看做是自己一己之私的产物，罢去诸侯，设置郡守，而上天则借用其私心，以行天意之大公。阴阳不测，有如此之神妙！

王夫之还肯定了郡县制在历史发展中的地位，他说：

两端争胜，而徒为无益之论者，辨封建者是也，郡县之制垂二千年而弗能改矣。合古今上下皆安之，势之所趋，岂非理而能然哉？^②

世其位者习其道，法所便也。习其道者任其事，理所宜也。法备于三王，道著于孔子，人得而习之。贤而秀者，皆可以奖之以君子之位而长民。圣人之心，于今为烈。选举不慎，而贼民之吏代作，天地

①（明）王夫之：《读鉴论·秦始皇》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第68页。

② 同上书，第67页。

不能任咎，而况圣人！未可为郡县咎也。若夫国祚之不长，为一姓言也，非公义也。秦之所以获罪于万世者，私己而已矣。斥秦之私，而欲私其子孙以长存，又岂天下之大公哉？^①

王夫之认为，赞成和不赞成实行郡县制的两方激烈争论，辩封建制之得失，不过是徒为无益之论。郡县制实行已经有近两千年了，而不能改变。不论古今、上下安于郡县制，这是大势所趋。郡县制有失误，这是事实。如果选举官吏不慎，而贼害百姓的官吏代代出现，这不能算是郡县制之失。至于国祚不长，这是站在天子一姓的角度说的，并不是天下之公义。秦朝之所以得了个万世的罪名，是因为它以一己之私来行郡县制。秦以后，一些人一方面激烈批判秦之私欲，而另一方面又抱有让自己子孙享国长久的私心，这样做也不是为天下之大公。

历史的发展是否受一种必然规律的支配，如何处理这种历史发展的必然性与人的历史创造活动的关系，王夫之进行了深入思考。他倾向于认为，历史创造活动是由具有主观能动性的人的社会实践活动所汇集而成的，虽然社会实践活动的客观性是建立在人的主观能动性活动的基础之上的，但并不以个体的主观意志为转移。历史的发展有其大势，大势所趋，则理就存在于其中。

总之，王夫之的历史观肯定了“理势合一”的历史发展观，这种历史发展观是建立在其“天下惟器”、“无其器则无其道”的哲学思想基础之上的；自然和人类社会是变化日新的、其变化、发展的动力在于其中的阴阳对立，但阴阳又不是截然对立的，其对立包括在一个统一体之中，有其必然的发展规律；人们可以理解和认识自然和社会的发展规律，从而驾驭自然和社会的发展；但社会历史的发展又不以个体的人的主观意志为转移，历史的大势是由具有主观能动性的人的社会实践活动所汇集而成的，这种社会实践活动构成一种历史的合力，从而人类社会的发展仍然是一个客观的历史过程。

^①（明）王夫之：《读鉴论·秦始皇》，《船山全书》（单行本），岳麓书社2011年版，第68页。

结束语

历史观虽然研究的是过去，但出发点不是过去，而是今天的人类，是为了现在而研究过去。意大利思想家、理论家克罗齐曾提出“一切真正的历史都是当代史”，虽然他这样说旨在强调史学不可能摆脱主观性，但从另一方面，我们却可以读出历史意识对于现实生活的价值和意义。因为人们都是在既定的、从过去继承下来的条件下创造历史的，今天的现实即是昨日历史的产物和延续。在中国，历史的兴衰存亡，往往引发人们现实的“忧患”意识，故“安而不忘危”、“存而不忘亡”、“治而不忘乱”等“居安思危”理念成为人们修身治国的重要理念。我们阐发易学历史观，是希望用其基本原理来分析、指导改变这个世界的实践活动。

易学历史观属于中国哲学历史观研究的一个重要组成部分。关于中国哲学历史观的研究，如果按历史发展时期来划分，主要有如下发展阶段：第一，20世纪二三十年代，以唯物史观为指导来探讨中国历史进化之规律、历史之形成等问题开始进入学者们的视野，中国哲学历史观之研究正式开始起步。如李大钊先生著《史学要论》（《李大钊文集》第4卷，人民出版社1999年版）等书，提出研究历史要区分历史的记录和客观历史、考察个别历史事件要与研究一般历史理论相结合、要从经济关系上去说明历史等观点，引发了学术界对历史研究的哲学反思。20世纪30年代初关于中国社会性质的论战和中国古代社会分期的论战，是关于中国历史在其发展过程中所具有的历史发展模式与历史规律等的讨论，这是中国哲学历史观研究的第一个重要时期。第二，20世纪40年代至60年代，当代新儒家学者对中国历史文化发展之程式、中西方文明之交涉等问题的哲学思考。如关于历史发展动力和理想社会之探讨，梁漱溟著《中国民族之前途》，以“人生向上的心”为一切事情包括历史发展的“原动力”，并提出在中国实现理想社会的出路问题；关于历史文化之价值与精神的探讨，唐君毅著《文化意识与道德理性》（香港友联出版社1958年版），认为人

类一切文化活动（包括历史活动）之存在都依赖、表现、统属于道德自我，道德自我是“一”是“本”，涵摄一切文化理想；文化活动是“多”是“末”，被统摄、受主宰于道德自我而成就现实的文明。牟宗三著《历史哲学》一书（广西师范大学出版社2004年版），对先秦、两汉的历史哲学问题进行了考察。他认为“历史之精神表现即是一部在发展途程中以求完成之哲学系统”，自己著述《历史哲学》的目的在于完成此“历史之精神发展观”，以“恢复人类之光明，指出人类之常道”（牟宗三著《历史哲学·旧序一》）。关于中西方文明之交涉、中国传统历史文化与文明之前途与命运的探讨，牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅所著《为中国文化敬告世界人士宣言》（香港《民主评论》），意在指出中国传统文化的特点、展示中国未来人文世界的前景以及未来世界文化的创新道路。于此中，蕴涵有丰富的哲学历史观和历史哲学的思考。第三，20世纪以来，史学家们对史学理论的哲学思考。因为史学理论与哲学历史观有着密切关系，故史学家们对史学理论的哲学思考也非常深入。在通史、社会史、思想史等方面，一些史学家如吕振羽、邓初民、侯外庐、范文澜、翦伯赞、白寿彝等在研究的过程中，自觉运用马克思主义作为理论指导，对中国社会历史进行研究，阐发了深刻的哲学历史观思想。黄宇仁先生则在其名著《万历十五年》自序中提出“大历史”的观念，要求从小的历史事件中发现大道理，从长远的社会、经济结构中来观察中国历史的脉动，其中亦有哲学历史观的问题。但是，总的说来，国内外学术界目前对中国哲学历史观的研究还处于初级阶段。一些学者和学术著作虽然对中国哲学历史观研究有所研究，但只有一些具体问题的个案性分析，内容尚嫌单薄，对于一些重要时期的重要哲学历史观还未及展开充分讨论，未能作出比较系统的整体性研究。如牟宗三先生的《历史哲学》对于两汉以后的哲学历史观问题未及展开充分讨论。总体上看，对于中国哲学历史观问题，国内外同行的最新研究尚不多见。而且，已有研究成果中的一些结论还有待于上升到一般哲学问题的高度。

目前学术界对于易学历史观和历史哲学的研究比较少见，但是，研究少并不意味着这个问题不重要。我们认为，人类只有借助于历史意识，才能真正了解“我从哪里来，到哪里去”这样的人类终极问题，只有以历史意识为基础，来可能进一步展望和创造未来。易学历史观和历史哲学通过对不同时期、不同流派易学家、思想家、史学家的易学历史观分门别类

进行考察，就是希望从中绎出各个不同时期易学历史观的不同特征，从其中发现某些具有历史统一性、历史方向性的意义和规律来，以对我们的现实生活起到一个良性的引导作用。这样做之所以必要，是因为每一时代的历史观、历史哲学都是从该时代的现实出发来谈论历史的，时代精神、历史哲学家的个人价值观念等等会影响到其对历史过程的认识与探讨，从而作出某种区别于其他各种历史理论的判断。哲学历史观本身所具有的这种历史性、相对性，要求我们不能仅满足于对历史作一种理论的抽象解释，还应该重点考察这种理论的历史意义以及对当前我们社会实践所具有的价值和功用，从而帮助我们宏观上把握人类社会不同时代交替的秩序以及原因，了解人类文明盛衰兴亡的历史命运，为人类未来的发展提供合理的价值取向。故在此我们还要强调，研究易学历史哲学在当今时代非常重要，它深刻体现了哲学的终极关怀。

主要参考文献

一 原典

1. (魏)王弼、(晋)韩康伯注,(唐)孔颖达疏:《周易正义》,阮元校刻《十三经注疏》本,中华书局1980年影印本;北京大学出版社1999年点校本。
2. (魏)王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释》,中华书局1980年版。
3. (清)苏舆:《春秋繁露义证》,中华书局1992年版。
4. (汉)京房撰,(吴)陆绩注:《京氏易传》,《文渊阁四库全书》本。
5. 林忠军:《易纬导读》,齐鲁书社2002年版。
6. (唐)李鼎祚:《周易集解》,中国书店1984年影印本。
7. (宋)邵雍:《皇极经世书》,《文渊阁四库全书》本。
8. (宋)程颢、程颐:《二程集》,中华书局1981年版。
9. (宋)司马光:《温公易说》,《文渊阁四库全书》本。
10. (宋)司马光:《温公易说》,上海古籍出版社1990年版。
11. (宋)张载:《张载集》,中华书局1978年版。
12. (宋)朱熹著,廖名春点校:《周易本义》,广州出版社1994年版。
13. 萧汉明:《周易本义导读》,齐鲁书社2003年版。
14. (宋)朱熹:《朱子语类》,中华书局1983年版。
15. (宋)朱熹:《四书章句集注》,中华书局1983年版。
16. (宋)朱熹:《朱子全书》,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版。
17. (宋)杨万里:《诚斋易传》,《文渊阁四库全书》本。
18. (宋)杨万里撰:《诚斋易传》,上海古籍出版社1990年版。

19. (明) 王夫之:《船山全书》单行本, 岳麓书社 2011 年版。
20. (清) 王夫之:《读四书大全说》, 中华书局 1975 年版。

二 论著

1. 高亨:《周易大传今注》, 齐鲁书社 1998 年版。
2. 李镜池:《周易探源》, 中华书局 1978 年版。
3. 金景芳:《学易四种》, 吉林文史出版社 1987 年版。
4. 黄寿祺:《易学群书平议》, 北京师范大学出版社 1988 年版。
5. 章太炎:《章太炎全集》, 上海人民出版社 1984 年版。
6. 杭辛斋:《学易笔谈初集》, 天津古籍书店 1988 年版。
7. 朱伯崑:《易学哲学史》上、中, 北京大学出版社 1986、1988 年版。
8. 朱伯崑:《易学哲学史》, 华夏出版社 1995 年版。
9. 朱伯崑主编:《易学基础教程》, 广州出版社 1993 年版。
10. 李学勤:《周易经传溯源》, 长春出版社 1992 年版。
11. 李学勤:《周易溯源》, 巴蜀书社 2006 年版。
12. 程石泉:《易学新探》, 上海古籍出版社 2003 年版。
13. 唐明邦:《当代易学与时代精神》, 湖北人民出版社 1999 年版。
14. 吕绍纲:《〈周易〉的哲学精神》, 上海古籍出版社 2005 年版。
15. 余敦康:《内圣外王的贯通:北宋易学的现代阐释》, 学林出版社 1997 年版。
16. 余敦康:《易学今昔》, 广西师范大学出版社 2005 年版。
17. 余敦康:《汉宋易学解读》, 华夏出版社 2006 年版。
18. 刘大钧:《周易概论》, 巴蜀书社 2004 年版。
19. 张立文:《周易思想研究》, 湖北人民出版社 1980 年版。
20. 萧汉明:《船山易学研究》, 华夏出版社 1987 年版。
21. 郑万耕:《易学源流》, 沈阳出版社 1997 年版。
22. 郑万耕:《易学名著博览》, 学苑出版社 1994 年版。
23. 廖名春:《〈周易〉经传与易学史新论》, 齐鲁书社 2001 年版。
24. 廖名春:《〈周易〉经传十五讲》, 北京大学出版社 2004 年版。
25. 冒广生撰述, 冒怀辛、毛景华整理:《冒鹤亭京氏易三种》, 四川出版集团巴蜀书社 2009 年版。

26. 卢央：《京氏易传解读》，九州出版社 2004 年版。
27. 邢文：《帛书周易研究》，人民出版社 1997 年版。
28. 李申：《易图考》，北京大学出版社 2001 年版。
29. 张善文：《象数与义理》，辽宁教育出版社 1993 年版。
30. 张善文：《历代易家与易学要籍》，福建人民出版社 1998 年版。
31. 张善文：《洁静精微之玄思：周易学说启示录》，上海远东出版社、上海三联书店 2003 年版。
32. 林忠军：《象数易学发展史》第一、二卷，齐鲁书社 1994、1998 年版。
33. 刘玉建：《两汉象数易学研究》，广西教育出版社 1996 年版。
34. 王新春：《神妙的周易智慧》，中国书店 2001 年版。
35. 李尚信：《卦序与解卦理路》，巴蜀书社 2008 年版。
36. 王博：《易传通论》，中国书店 2003 年版。
37. 任俊华：《易学与儒学》，中国书店 2001 年版。
38. 杨庆中：《二十世纪中国易学史》，人民出版社 2000 年版。
39. 汪学群：《清初易学》，商务印书馆 2004 年版。
40. 汪学群：《王夫之易学》，社会科学文献出版社 2002 年版。
41. 黄沛荣：《周易彖象传义理探微》，汉京文化事业有限公司 1984 年版。
42. 黄寿祺，张善文编：《周易研究论文集》第 1-4 辑，北京师范大学出版社 1987~1990 年版。
43. 余敦康：《中国哲学论集》，辽宁大学出版社 1998 年版。
44. 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社 1989 年版。
45. 李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社 1985 年版。
46. 李大钊：《史学要论》，《李大钊文集》第 4 卷，人民出版社 1999 年版。
47. 郭沫若：《郭沫若全集·历史篇》第一卷，《中国古代社会研究》、《青铜时代》，人民出版社 1982 年版。
48. 朱谦之：《历史哲学大纲》，民智书局 1933 年版。
49. 翦伯赞：《历史哲学教程》，北京大学出版社 1990 年版。
50. 白寿彝：《中国史学史论集》，中华书局 1999 年版。

51. 吴怀祺:《中国史学思想史》,安徽人民出版社 1996 年版。
52. 瞿林东:《中国史学史纲》,北京出版社 1999 年版。
53. 陈其泰:《中国近代史学的历程》,河南人民出版社 1994 年版。
54. 何兆武:《历史理性批判论集》,清华大学出版社 2001 年版。
55. 韩震:《西方历史哲学导论》,山东人民出版社 1992 年版。
56. 韩震:《20 世纪西方历史哲学》,北京师范大学出版社 2003 年版。
57. 韩震、孟鸣岐:《历史哲学——关于历史性概念的哲学阐释》,云南人民出版社 2002 年版。
58. 牟宗三:《历史哲学》,广西师范大学出版社 2007 年版。
59. 李泽厚:《历史本体论》,生活·读书·新知三联书店 2002 年版。
60. 张广智、张广勇:《现代西方史学》,复旦大学出版社 1996 年版。
61. 庄国雄、马明军、孙承叔:《历史哲学》,复旦大学出版社 2004 年版。
62. 黑格尔著,王造时译:《历史哲学》,上海书店出版社 1999 年版。
63. 柯林武德:《历史的观念》,商务印书馆 1997 年版。
64. 克罗齐:《历史学的理论和实际》,商务印书馆 1986 年版。
65. 斯宾格勒:《西方的没落》,黑龙江教育出版社 1988 年版。
66. 汤因比:《历史研究》,上海人民出版社 1964 年版。
67. 威廉·德雷:《历史哲学》,三联书店 1988 年版。
68. 雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,上海人民出版社 1964 年版。

后 记

承蒙北京师范大学“985”“价值观与民族精神”创新基地资金资助，我的《易学历史哲学研究》一书将由中国社会科学出版社正式出版。对此，我表示衷心的感谢！

1998年从北京师范大学哲学系中国哲学专业硕士研究生毕业后，我到中国道教协会研究室工作，开始对道教进行研究。2001年，我回到母校，随恩师郑万耕教授在职攻读博士学位，当时选择了“宋元道教易学”作为研究的方向；2004年，我以《宋元道教易学初探》（此文2005年由四川出版集团巴蜀书社正式出版）一文顺利毕业，获历史学博士学位。当时，郑先生尚在北京师范大学历史系中国古代史方向担任中国古代思想史专业的博士生导师。博士毕业后，郑先生建议我到北京师范大学哲学与社会学学院跟随韩震教授做博士后，希望我能在西方哲学素养上有所增强。韩老师主要研究西方历史哲学，在选择合作课题时，我闪过一个念头：能否做一个易学哲学与历史哲学的交叉研究？我把这个想法与郑先生、韩老师作了沟通，得到两位老师的同意。但由于自己学养不足、努力不够，两年后博士后出站，关于“易学历史哲学”的课题，我只完成了宋代的两个人物即邵雍、程颐的易学历史哲学思想的研究。

2006年博士后出站，我正式到北京师范大学哲学与社会学学院工作。郑先生仍然关心我的学术研究情况，他建议我对“易学历史哲学”问题继续进行研究，还让我参加他主持的一个教育部重点课题。韩震老师也在历史哲学研究领域给我提供了许多宝贵机会，他让我参加了其主编的《历史观念大学读本》一书的编写工作，负责“中国的历史观念”这部分内容的写作，此书已于2008年由中国人民大学出版社正式出版；另外，韩震老师还推荐我参加了刘北成教授主持的一个关于中西史学理论的课题研究，负责“西方近代理性史观”一节的写作。两位老师在学术上的引导、关心，使我得到了很好的锻炼。

这些年来，我在学术研究上基本集中对两个问题进行探讨：一个是道教易学，一个是易学历史哲学。到北京师范大学哲学与社会学学院之后，我承担了香港道教青松观发起的“全真学案”的一个研究任务，负责撰写全真七子之一郝大通的学案，我于2010年完成《郝大通学案》的写作，此书已由齐鲁书社于当年正式出版。同时作多个学术问题的研究，对我来说难度较大。由于一段时间里，我主要集中精力写作《郝大通学案》，“易学历史哲学”的研究则放松了一些。到2010年年底，关于“易学历史哲学研究”，我完成了王弼玄学易的历史观，陈抟、邵雍图书易学的历史观，司马光、杨万里以史证易的历史观，程颐、朱熹阐明儒理的历史观，王夫之的易学历史哲学观等，但我自己觉得上述研究的学术质量非常一般。总结原因，我认为这主要是自己在学术上分散了精力，不能全身心投入工作所致。

本书稿是在我《易学历史观研究》一书的基础上修改而成。我所做的主要修改工作：一是增补了汉代象数易学的易学历史观研究这部分内容。汉代象数易学是易学发展史上非常重要的一个方面，当时没有认识到它的重要性，此次，我把研究的重点放在京房易学和《易纬》上，因为它们基本可以作为汉代象数易学的代表。二是对王弼玄学易历史观的改写。以前这部分内容写得非常仓促，来不及展开论述，此次我对之作了详细补充论证。三是对气学派张载的易学历史哲学的研究。张载为北宋五子之一，学位地位非常重要，其所著《横渠易说》是易学史上的名著，当时亦没有顾及，此次则将之增补进来。四是对《周易》经、传易学历史观的增补。广义地讲，“易学”是由经、传、学构成的一个系统的知识体系，“易学历史哲学”不仅要研究易学的历史哲学，也要研究《易经》、《易传》的历史哲学，虽然研究的难度很大，但有必要作出尝试。此前我对这部分内容的分析非常浅薄，这次的增补研究在内容上有所丰富。

应该说，我目前所交付出版的这部书稿，还存在很多不足。如对朱熹、王夫之这样的学术大家，其易学历史哲学的内容相当丰富，但限于学力不足，我只简单地作了一些探讨；另外，还有一些重要的易学家及其易学著作，如孔颖达的《周易注疏》，其中亦有不少历史哲学的内容，因来不及展开讨论，也只能作罢。更重要的是，我自己由于学养的关系，对历史哲学理解不深，在研究过程中也存在很多认识错误，这都是需要提出来向广大读者作出说明的。我非常希望能得到读者们的指教！

在学术研究的道路上，我得到了很多来自老师、同事和家人的关爱：恩师郑万耕先生不仅在学术上关心我的成长，在生活上也对我照顾有加。我们中国哲学教研室的各位同人，如周桂钿教授、董志铁教授、李景林教授、张奇伟教授、李祥俊教授、强昱教授、刘成纪教授、徐文明教授、蒋丽梅博士、田智忠博士等，对我的研究工作都给予了不同程度的启发、帮助！王成兵教授，吴玉军、董立河等师兄弟对我亦多方关照！江怡教授、罗松涛博士在书稿出版工作上，给我很大帮助！我的妻子蒋胜英女士与我同甘共苦，陪伴我克服工作和生活中所遇到的一个又一个困难！我要将各位师友、家人的关爱铭记在心，争取更大的成绩，回报他们！也回报曾经培养过我的各级学校和单位！